Coleção

ANTROPOLOGIA

9

Orientação editorial:

Roberto Augusto da Matta

e

Luiz de Castro Faria

FICHA CATALOGRAFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)

Lévi-Strauss, Claude, 1908-
L644e As Estruturas elementares do parentesco; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.
540p. ilust. 23cm. (Antropologia, 9).

Do original em francês: Les structures élémentaires de la parenté.
Bibliografia.

1. Parentesco. I. Título. II. Série.

76-0059 CDD — 301.442
CDU — 301.185

AS ESTRUTURAS ELEMENTARES DO PARENTESCO

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Tradução de
Mariano Ferreira

2ª edição

Petrópolis
1982

CAPÍTULO XXVIII

Passagem às Estruturas Complexas

Neste trabalho evitamos constantemente as reconstruções históricas. Procuramos seguir o preceito de Rivers — tão mal observado por ele — segundo o qual "a natureza do sistema de parentesco depende da forma da estrutura social, mais do que das diferenças de origem da população".[1] Ou, falando uma linguagem familiar ao lingüista, procuramos definir áreas de afinidade, e não itinerários de migração. Por isso adquire um valor tanto mais significativo o fato de nossa tentativa nos ter conduzido, sem intenção prévia nem consciência antecipada desse resultado, a nos limitarmos à consideração de uma região do mundo, sem dúvida vasta, mas contínua, de fronteiras facilmente definíveis. Na direção norte-sul esta região estende-se da Sibéria oriental ao Assam, na direção oeste-leste vai da Índia à Nova Caledônia.

Foi tão pequena nossa intenção de reservar para nós este território que constantemente, conforme o leitor deve ter podido perceber, tomamos de empréstimo exemplos a regiões diferentes. Não pensamos, portanto, em pôr em dúvida a existência de estruturas de parentesco elementares nas outras partes do mundo, sobretudo na África e na América. Nos dois continentes, o casamento dos primos cruzados e outras formas de união preferencial acham-se abundantemente representadas. Entretanto, no estado atual de nossos conhecimentos, a troca generalizada só aparece em sua forma simples nos limites da área mencionada, que a documenta mediante vários exemplos. Ainda mais, entre essas diversas ocorrências contemporâneas, geograficamente limitadas, pudemos estabelecer uma série contínua de tipos intermediários, que fundam a hipótese de uma extensão arcaica muito mais vasta e inteiramente excepcional dessa forma de troca.

No que diz respeito à troca restrita, a situação não é talvez tão manifesta. Na África a troca das esposas é um traço característico da sociedade dos Pigmeu. Aí se encontra também, tal como na Polinésia, pelo menos elementos de organização dualista, sendo esta última brilhantemente representada na América do Norte. Sabemos, desde alguns anos, que sua localização na América do Sul não é menor. Contudo, é preciso fazer restrições. Desde muito tinha sido notado que os sistemas de metades são praticamente ausentes na África. Em outros lugares sua verdadeira natureza, e sobretudo sua homogeneidade, foram objeto de acirradas discussões por parte dos especialistas da Polinésia e da América.[2] Nem

1. W. H. Rivers, *The History of Melanesian Society*, *op. cit.*, vol. 2, p. 10.
2. Cf. cap. VI.

a África nem a América oferecem nada comparável em precisão e nitidez aos resultados do estudo das sociedades australianas. Sobretudo, não é indispensável considerar as primeiras, salvo em caráter excepcional, e para ilustrar este ou aquele detalhe de um costume ou de uma instituição. A superfície a que a marcha de nossa análise espontaneamente nos limitou apresenta excepcional densidade de sistemas de parentesco que correspondem à definição das estruturas elementares, permitindo examinar todos os tipos, e fornecendo, para cada um destes, vários exemplos, que são também os mais ricos, os mais claros, os que mais se aproximam das exigências de uma demonstração teórica. Achamo-nos, pois, diante de uma área privilegiada, cujo aspecto geral não podemos nos dispensar de examinar.

Consideramo-la primeiramente em função da troca generalizada. Nossa segunda parte levou-nos a definir um eixo da troca generalizada, orientado na direção sudoeste-nordeste, cujas extremidades são ocupadas respectivamente pelas duas formas simples encontradas em nossa pesquisa, os sistemas Katchin e Gilyak, da Birmânia ocidental à Sibéria oriental. Na vizinhança das pontas, encontramos sistemas híbridos, notavelmente análogos até no detalhe de sua estrutura, os diversos sistemas Naga no sul, os sistemas Toungou e Mandchu no norte. Entre estes últimos, a região média do eixo é inteiramente ocupada pelo sistema chinês, a respeito do qual tentamos mostrar que, depois de uma evolução muito complexa, permite ainda perceber — às vezes de forma espantosamente viva — uma estrutura arcaica de troca generalizada, a qual explica pelo menos alguns de seus aspectos atuais. Vários sistemas intermediários que vêm se colocar no eixo ou na sua imediata vizinhança, exatamente no lugar exigido pela análise teórica, confirmam a exatidão deste esquema.

Que acontece de um lado e de outro do eixo? A oeste encontramos, até na Ásia central, traços característicos da estrutura dos sistemas setentrionais, como por exemplo a periódica extinção da regra da exogamia, que também pusemos em relação com o ritmo de reprodução dos clãs e dos subclãs na sociedade Naga. Uma observação de Constantino Porphyrogeneta, que devemos à amável atenção de Roman Jakobson, permite-nos, talvez, deslocar para mais longe a fronteira. Os Petchenegue eram divididos em oito temas, cada qual comandado por um chefe, que tinha por sucessor um primo ou um filho de primo, "para evitar que as funções de chefe se perpetuassem em uma única família de um clã, e para assegurar a herança e a transmissão das honras aos colaterais" (Capítulo 37). Esta singular regra seria facilmente explicada se o ritmo de extinção exogâmica, que acompanhamos até os Kazake,[3] já existisse entre os Petchenegue, sem comprometer a autoridade política do clã primitivo. Enquanto este perderia o caráter exogâmico em proveito dos subclãs descendentes dele, o comando permaneceria sendo apanágio da unidade principal, exercido, sucessivamente, por cada um dos subclãs, primos entre si. A falta de informação sobre a antiga organização da família e das regras do casamento na Ásia central e ocidental, só permitem, neste ponto como em outros, fazer hipóteses. Finalmente, e sempre na região situada a oeste do eixo, a Índia ofereceu-nos exemplos de sistemas nos quais a troca generalizada aborta, se assim é possível dizer, na patrilateralidade.

3. Cf. cap. XXIII.

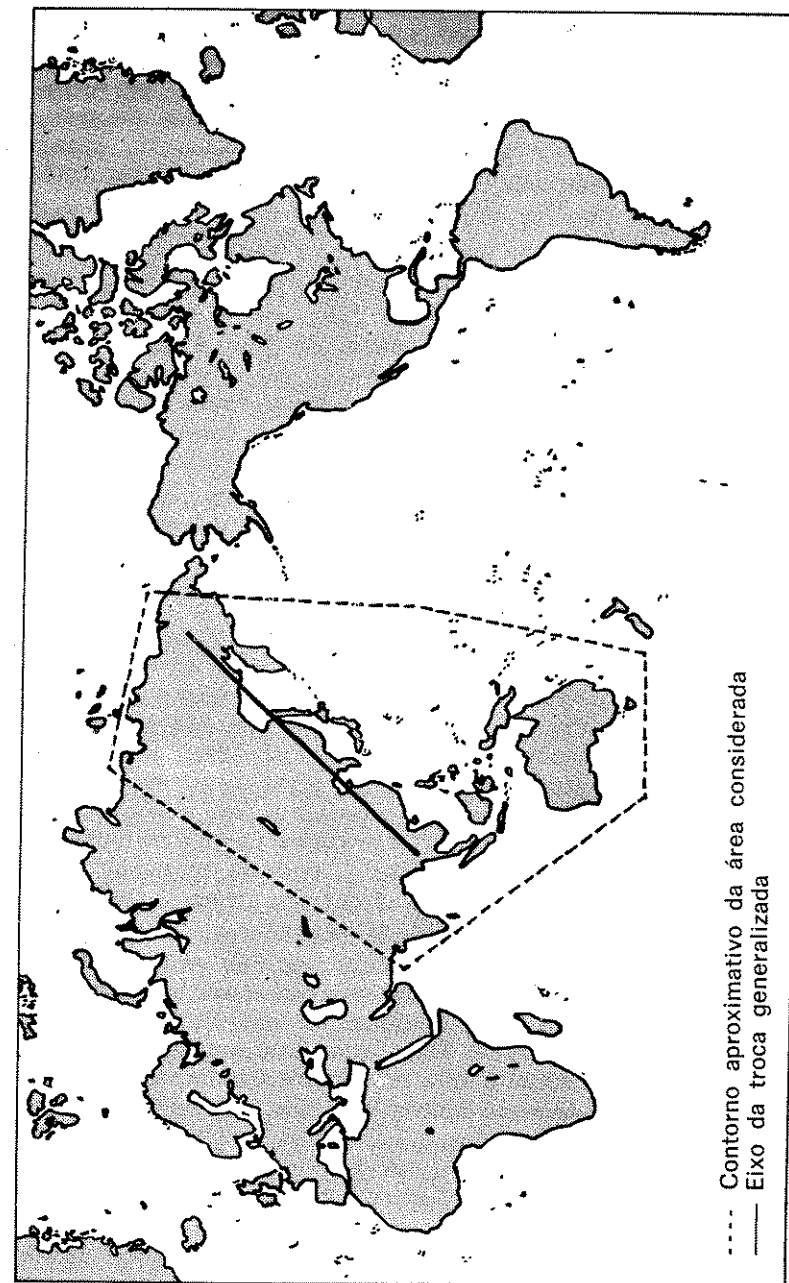



Figura 86

A leste do eixo estende-se uma zona de migrações, invasões e conquistas, que não permite esperar encontrar no local sistemas antigos. Contudo, nenhuma dúvida é possível no que se refere a uma vasta parte da Indonésia. Aos Batake e aos Lubu matrilaterais — os primeiros com uma curiosa extinção da proibição patrilateral no fim de três gerações, o que lembra os fenômenos periódicos mencionados no parágrafo precedente — é preciso acrescentar várias populações das seguintes regiões: Nias, Geram, Tanimbar Kei, Flores, Sumba e Molucas, onde o casamento com a filha do irmão da mãe é claramente comprovado.[4] Mas atingimos logo a seguir a fronteira além da qual começa a troca restrita. Observam-se formas de casamento bilateral em Endeh e Manggarai, Flores, Keisar, Aru, Leti, Moa, Lakor.[5] Foi postulada para Java, antes da conquista hindu, a existência antiga de classes matrimoniais de tipo Aranda, com troca de irmãs. Estas classes sobreviveriam ainda — ao menos como vestígios — em Sumatra, na Indonésia oriental, e teriam assim podido apresentar, outrora, uma distribuição contínua até a Nova Guiné. Sua presença antiga continuaria demonstrada pela organização social bilateral, embora desprovida de clã, em toda a área considerada, sobretudo em certos distritos de Flores e de Alor. Em Bornéu e nas Célebes subsistem sempre enclaves onde se afirma ora a predominância matrilinear ora a patrilinear.[6] Estas tentativas de reconstrução devem ser acolhidas com grande prudência.

O sistema fidjiano contribui, em todo caso, com uma preciosa indicação. Foi durante muito tempo considerado como exemplo característico do casamento entre primos cruzados bilaterais, mas os estudos recentes limitam e definem melhor esta interpretação. As relações entre grupos patrilineares *mbito*, na parte ocidental de Viti Levu, sugeririam muito a troca generalizada. Contudo, e de modo geral, o casamento dos primos cruzados seria mais raro do que pareceu outrora, e ocorreria sobretudo com a prima patrilateral.[7] Como o crescente patrilateralismo acompanha o declínio da troca generalizada na Índia, poderia acontecer que a mesma manifestação em Fidji marcasse a fronteira oriental da área ocupada predominantemente por esta forma de troca.

Temos grande tentação de situar na base do eixo da troca generalizada, e perpendicularmente a ele, um eixo de troca restrita, orientado no sentido noroeste-sudoeste, estendendo-se do sul da Índia à Nova Caledônia, passando pela Austrália. Para que esta sedutora construção fosse viável, seria preciso entretanto que os sistemas indianos fossem bilaterais, e vimos que seu bilateralismo aparente é um caráter pseudomórfico, isto é, as organizações com metades encontradas na Índia se assemelhariam exteriormente às da Austrália, mas sendo, na realidade, de outra natureza. Além do mais, só a Austrália oferece formas puras de troca restrita, e

4. E. M. Loeb, Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra. *American Anthropologist*, vol. 35, 1933.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*, C. Tj. Bertling, Huwverbod op grond van verwantschapsposities in Middel Java. *Indisch Tijdschrift van het Recht*, vol. 143, n. 2, 1936; R. Kennedy, *A Survey of Indonesian Civilization*, em *Essays in the Science of Society Presented to A. G. Keller*, New Haven 1937, p. 290; The "Kulturkreislehre" Moves into Indonesia. *American Anthropologist*, vol. 41, 1939.
7. A. Capell e R. H. Lestes, Local Divisions and Movements in Fiji, *Oceania*, vol. 11-12, 1940-1942, p. 319; *Kinship in Fiji, op. cit.*, vol. 14, 1945, p. 171.

os grupos do Assam, que têm organização dualista, apenas apresentam a troca restrita em manifestações híbridas. A região que engloba o sul da Índia, o Assam, uma parte de Sumatra e a Austrália não pode portanto ser tratada como eixo da troca restrita, no sentido em que falamos de eixo da troca generalizada. É somente a zona onde a troca restrita apresenta mais forte densidade.

Porém será verdadeiramente assim? Os pólos extremos dessa zona — isto é, o sul da Índia e a Austrália — compartilham entre si significativas semelhanças, mas a semelhança estabelece-se precisamente nos lugares em que a troca restrita desaparece. Os sistemas indianos dotados de metades diferem dos sistemas de metades australianos. Em compensação as duas regiões têm, em comum, o sistema patrilateral, na forma do sistema Munda na Índia e — se é exata a interpretação que propusemos — do sistema Mura-Anula, na Austrália. Além disso, há numerosas indicações em favor da existência do casamento entre gerações não consecutivas na Índia antiga — seja com uma "avó", seja com uma "neta" — cujos paralelos australianos e melanésios são conhecidos. Mas estas formas relacionam-se com as estruturas mais afastadas da troca restrita, dos sistemas até agora classificados como "aberrantes" relativamente aos anteriores, e cujo exame nos impôs progressivamente a noção de troca generalizada. Portanto, longe desta aproximação conduzir, se assim é possível dizer, a "australizar" a Índia, ela nos obrigaria de preferência a "desaustralizar" a própria Austrália, isto é, a dar ainda mais atenção do que fizemos até agora a este resíduo feito de sistemas aparentemente heteróclitos, cuja importância tentou-se minimizar porque eram rebeldes a qualquer redução aos tipos Kariera e Aranda. São estes últimos tipos, pelo contrário, que devem figurar numa classificação mais complexa e, desta vez, heurística.[8]

Vê-se em que medida a distinção, metodologicamente indispensável, entre troca restrita e troca generalizada força os dados da experiência. Há um território privilegiado da troca restrita, que é a Austrália e seus prolongamentos asiático e melanésio. Há também um território privilegiado da troca generalizada, que é o eixo birmano-siberiano. Mas, assim como o casamento matrilateral, forma simples da troca generalizada, sempre nos apareceu como afetado por uma espécie de corrupção patrilateral, assim também vemos agora que a troca restrita, se pode existir em formas simples, também ela nunca é pura. Mesmo na Austrália, acha-se envolvida por um contexto de sistemas matrilaterais ou patrilaterais.

Devemos, por conseguinte, recusar, até o fim, qualquer interpretação histórico-geográfica, que faria da troca restrita ou da generalizada a descoberta desta ou daquela cultura particular, ou de determinado estágio do desenvolvimento humano. Em todos os lugares onde existe a troca restrita, esta é acompanhada pela troca generalizada, a qual nunca está livre de formas alógenas. A diferença provém de que a contaminação da troca generalizada aparece como propriedade intrínseca dessa forma de troca. Manifesta-se, no interior de cada sistema, por costumes e instituições que lhe são contraditórios. Estas anomalias conduziram obser-

8. [O que Radcliffe Brown fez em seu artigo do *American Anthropologist*, 1951].

vadores tão diferentes quanto Hutton, Sternberg e Junod — para citar apenas estes — a colocar, diante dos mesmos fenômenos, a mesma questão de saber se sociedades patrilineares não passaram outrora por uma etapa matrilinear, respondendo à pergunta exatamente da mesma maneira. Esperamos ter contribuído para dissipar esta ilusão.[9] A contaminação da troca restrita exprime-se mais em forma extrínseca, isto é, cada sistema apresenta-se simples e coerente, mas sempre atacado por outros sistemas, fundados em princípios que lhe são estranhos.

Será possível mostrar a razão dessa diferença? Sim, sem dúvida, se, mantendo-nos fiel às idéias que enunciamos no capítulo VIII, considerarmos que as três estruturas elementares da troca, a bilateral, a matrilateral e a patrilateral, estão sempre presentes no espírito humano, ao menos em forma inconsciente, e que o espírito não pode evocar uma delas sem pensá-la em oposição — mas também em correlação — com as duas outras. O casamento matrilateral e o casamento patrilateral constituem os dois pólos da troca generalizada. Mas opõem-se entre si como o ciclo de troca mais curto ao ciclo de troca mais longa, e ambos opõem-se ao casamento bilateral como o caso geral ao caso particular — porque o estudo matemático confirma que, em toda combinação com vários participantes, o jogo entre dois deve ser tratado como caso particular do jogo entre três.[10] Ao mesmo tempo, o casamento bilateral possui, em comum com o casamento patrilateral, o caráter de alternância, ao passo que se aproxima do casamento matrilateral pelo fato de ambos permitirem uma solução global, e não um conjunto de soluções parciais, conforme acontece com o primeiro. As três formas de troca constituem pois quatro pares de oposições (Figura 87).

Resta, contudo, um problema que depende, por uma parte ao menos, da história cultural. O estudo de uma área limitada do mundo, abrangendo a Índia, o Extremo Oriente e a Austrália, é, ao mesmo tempo, necessário e suficiente para definir as leis fundamentais do parentesco e do casamento. É necessário, porque nenhuma outra região reúne todos os casos possíveis, nem ilustra tal ou qual dentre eles por exemplos tão claros. É suficiente, porque, se o resto do mundo reproduz alguns casos simples, e sobretudo apresente situações mais complexas, estes casos simples são geralmente menos favoráveis do que os utilizados por nossa demonstração, e as situações complexas podem ser todas reduzidas às três formas elementares, independentemente transformadas ou combinadas entre si, que procuramos definir.

Esta prioridade lógica corresponde a um privilégio histórico? É ao historiador das culturas a quem incumbe procurar a resposta. Para nós, que nos limitamos à análise estrutural, bastará justificar rapidamente a proposição que acaba de ser exposta, segundo a qual as estruturas de parentesco complexas — isto é, nas quais não há determinação positiva do tipo de cônjuge preferido — explicam-se como resultado do desenvolvimento ou da combinação das estruturas elementares, embora possamos

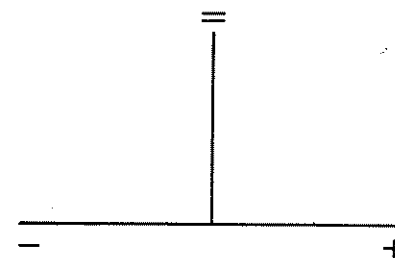
9. Cf. Henri A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous*, 2 vols., Paris 1936, p. 271ss; e para Sternberg e Hutton, os caps. XVII e XVII deste trabalho.
10. J. von Neumann e O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton 1944, p. 47. [Vê-se que desde 1949 eu anunciava esta redução da troca restrita à troca generalizada, cujo alcance foi um tanto exagerado por Maybury-Lewis e Leach (1961)].

= Casamento bilateral; ciclo nulo; fórmula: $A \longleftrightarrow B$.
— Casamento patrilateral: ciclo curto; fórmula: $A \rightarrow B$.
$A \leftarrow B$.
+ Casamento matrilateral; ciclo longo; fórmula: $A \rightarrow B \rightarrow C$.

Figura 87

consagrar posteriormente às primeiras um estudo especial e mais desenvolvido. Examinaremos, sucessivamente, o oriente e o ocidente da área privilegiada, isto é, o mundo da Oceânia e da América, de um lado, a África e a Europa, de outro.

Em um sentido estrito, os sistemas com seis classes do tipo Ambrim-Pentecostes[11] incluem-se no estudo das estruturas elementares. Reservamo-los para outro trabalho, embora admitam a determinação positiva da classe do cônjuge preferido, por motivo de sua grande complicação, que lhe confere caráter de limite. O exame, mesmo superficial, mostra o resultado da combinação neles de duas regras de reciprocidade, uma dualista e outra tripartida, que houve quem quisesse fazer coincidir. Isso foi possível ao preço de extremas dificuldades de aplicação e de novas contradições, de agora em diante inerentes a estes sistemas. Como a combinação dos princípios da troca restrita e da troca generalizada parece-nos estar na base dos sistemas americanos chamados Crow-Omaha (que nem sempre admitem a determinação do cônjuge prescrito), preferimos fazer começar no sul da Melanésia a área oriental das estruturas complexas.

Uma nova razão leva-nos ainda a essa atitude. É que a Melanésia, em conjunto, parece-nos ser infinitamente menos caracterizada pela organização bilateral do que geralmente tem sido afirmado. A Nova Guiné e as regiões vizinhas apresentam em grau excepcional um fenômeno que Williams descreveu com o nome de "afiliação sexual", isto é, uma diferenciação de condição social entre o irmão e a irmã, seguindo um deles a linha paterna e a outra a linha materna.[12] É impossível interpretar

11. A. B. Deacon, The Regulation of Marriage in Ambrym. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57, 1927, e os artigos posteriores de Radcliffe Brown, B. Z. Seligman, T. T. Barnard, etc.
12. F. E. Williams, *Sex Affiliation and its Implications*, *op. cit.*, cf. cap. VIII de nosso trabalho.

esse fenômeno em função da troca restrita, mas torna-se muito claro quando o examinamos pelo prisma da troca generalizada, porque no casamento matrilateral, assim como no casamento patrilateral, o irmão e a irmã seguem destinos matrimoniais diferentes. O estudo dos fenômenos de afiliação sexual, sem casamento dos primos cruzados, permite portanto definir em todo o mundo melanésio uma espécie de falha da troca generalizada, cuja significação aparece ainda maior quando se observa que margeia esta vasta zona de desmoronamento das estruturas de parentesco, que constitui o mundo polinésio. Toda a área oriental, "oceano-americana", como é possível chamá-la, forma portanto uma espécie de teatro, onde se encontram a troca restrita e a troca generalizada, ora opondo-se ora combinando-se. Se esta hipótese é exata, a questão do casamento bilateral na América do Sul deverá ser atentamente reexaminada.

Por oposição à área oriental, caracterizada pela justaposição das duas formas elementares da troca, a área ocidental, isto é, o conjunto euro-africano, parece dar livre curso a formas desigualmente evoluídas, as quais porém prendem-se todas exclusivamente à troca generalizada. Isto é rigorosamente verdadeiro para a Europa, onde não acreditamos que se possa descobrir sequer traços de bilateralismo. A África oferece, sem dúvida, manifestações esporádicas de troca restrita, Pigmeu, Hehe, certos povos de língua Banto, Nuer, Lobi, etc.[13] Mas, além dessas manifestações serem freqüentemente embrionárias, e de exigirem em cada caso ser atentamente examinadas, sabemos bem que a África é o terreno de eleição de um tipo de casamento que ainda não encontramos em sua forma mais característica, a saber, o casamento por compra.

O estudo dos Katchin e dos Gilyak ensinou-nos que o casamento por compra não é incompatível com sistemas de troca generalizada. Mostrou-nos também que a fórmula da compra fornece solução a certas dificuldades inerentes à troca generalizada, permitindo superá-las. Resta provar que, em sua própria essência, o casamento por compra depende dessa estrutura elementar, constituindo, de certa maneira, uma forma flexível e desenvolvida dessa estrutura.

São conhecidas as discussões a que deu lugar na África, principalmente entre os Banto, o problema levantado pela natureza do preço da noiva ou *lobola*. O *lobola* não pode ser um dote — porque não acompanha a noiva, mas é recolhido à família desta — nem um pagamento. Com efeito, a mulher nunca é objeto de apropriação, não pode ser vendida nem condenada à morte. Permanece colocada debaixo da proteção ciosa de sua família e, se abandona o marido por motivo justo, este não poderá pretender a restituição do *lobola*. Que é então o *lobola?* Na África do Sul consiste sobretudo em gado, e para os Banto "o gado é o intermediário essencial de todas as relações rituais entre os grupos humanos".[14] Assume este papel intermediário primeiramente entre os grupos vivos, em forma de compensação, e de purificação, por um homicídio. Em seguida, entre o grupo dos vivos e o dos mortos, em forma de oferenda

13. Cf. cap. VIII.
14. A. W. Hoernlé, *The Importance of Sib in the Marriage Ceremonies of the Southeastern Bantu*. South-African Association for the Advancement of Science. *Report of the Annual Meeting*, vol. 22, 1925, p. 481.

sacrificial. Finalmente, entre os grupos que participam do casamento. Em obediência à proibição do incesto, a mulher não pode parir em seu próprio grupo. É preciso, portanto, ou que seja transferida para um grupo vizinho ou que um homem de outro grupo venha a ela. Quer a filiação seja matrilinear quer seja patrilinear (e as duas possibilidades existem entre os Banto), os dois grupos nem por isso deixam de estar colocados, por força da proibição do incesto, em um estado de interdependência recíproca. A transferência do *lobola* não representa uma compra unilateral, mas, como contrapartida da filha, afirma a bilateralidade do vínculo.

Ao mesmo tempo, é ainda alguma coisa mais. O cumprimento dos ritos matrimoniais não determina o fim das obrigações recíprocas entre os grupos. A realidade da aliança é comprovada, durante toda a duração do casamento, por uma série de serviços oferecidos e de serviços retribuídos, de presentes reclamados e de presentes recebidos. Mas o *lobola*, ao ser recebido, faz começar imediatamente um novo circuito. A razão essencial pela qual não se pode ver nele um pagamento é que não será nunca consumido, exceto ocasional e parcialmente, para fins sacrificiais. Logo depois de recebido será objeto de reinvestimento, em forma de esposa, para o irmão ou o primo da jovem casada. Como o fio que corre através do tecido, o *lobola* estabelece portanto uma série indefinida de conexões entre membros do mesmo grupo e entre grupos diferentes. Seligman descreveu este caráter de prestação total do preço da noiva em uma outra região da África. "Um rapaz que não possui irmã seria pobre". E ainda: "todo jovem Shilluk está interessado no casamento de sua irmã e da filha da irmã de seu pai, porque recebe gado proveniente do preço da noiva, e sem gado ele próprio não poderia casar-se... Um homem tem cem razões para desejar que sua irmã se case e para que este casamento seja estável". Mas a multiplicação dos laços entre os grupos tem como contrapartida a consolidação dos laços no interior do grupo. Entre os Azande, "quando os rapazes desejam casar-se devem ser obedientes e trabalhar para os pais que lhes darão as lanças pagas para suas irmãs".[15] O vínculo entre os pais e os filhos prende-se, portanto, ao que se estabelece entre as famílias aliadas. O noivo trabalha para os sogros, e na forma múltipla da cozinha e da jardinagem, da procriação dos filhos e das satisfações sexuais, recebe de sua mulher a contraprestação de seus donativos. Os serviços são trocados nos dois sentidos e segundo o ritmo alternado. A dupla circulação das mulheres e do gado assegura, através das idades, a união dos grupos e das gerações.

Um fato lança uma luz particularmente significativa sobre a verdadeira natureza do laço matrimonial nesses sistemas africanos. É a relação de especial respeito que, em numerosos grupos, existe entre o marido e a mulher do irmão da mulher, aquela que os Thonga chamam pelo nome solene de "grande mukonwana".[16] Entre os Shiluk esta cunhada está compreendida na categoria dos *ora* (parentes por aliança, que devem respeito uns aos outros) e, diz Seligman, "parece que ela é considerada como estando em pé de igualdade com a sogra... Mas, acrescenta o autor, não pudemos descobrir nenhuma razão para este tratamento".[17] Sabe-se, com

15. C. G. Seligman e B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, Londres 1932, p. 62, 72, 514.
16. Junod, *op. cit.*, p. 228-229.
17. C. G. Seligman e B. Z. Seligman, *op. cit.*, p. 60.

efeito, que em numerosas populações primitivas os sogros são objeto de tabus especiais com relação à nora e, ainda mais freqüentemente, com relação ao genro. Mas Junod acrescenta à sua descrição um novo detalhe, a saber, os Thonga não respeitam somente a "grande mukonwana", como se fosse uma sogra, porém, mais. A primeira interpretação dada por Junod, a saber, que a cunhada é uma sogra presuntiva (por causa de um privilégio matrimonial sobre a filha do irmão da mulher) não é portanto satisfatória, tanto menos quanto o marido goza de privilégio de familiaridade com relação ao irmão de sua mulher, que deveria ser considerado, pela aplicação do mesmo princípio, como um sogro presuntivo e tratado, por conseguinte, com respeito.

É numa outra observação de Junod que se acha a explicação procurada por Seligman. O *lobola* pago pela moça é imediatamente utilizado para adquirir uma mulher destinada ao irmão desta. A mulher do irmão da mulher foi portanto obtida por meio dos mesmos bois que esta última. Foi comprada com os bois do marido. Não é preciso procurar mais longe, segundo nosso modo de ver, as razões da atitude especial do marido em face de sua grande mukonwana. Todo contato, toda intimidade entre ele e ela, teria, do ponto de vista social, temível significação. O circuito do *lobola* seria encerrado prematura e irrevogavelmente, o desenvolvimento da série, teoricamente indefinida, das prestações e das contraprestações teria abortado, todo o sistema das conexões comprovaria seu malogro. Por isso, dessas relações difíceis entre o marido e sua cunhada resultam duas conseqüências. De um lado, as relações sexuais entre eles são proibidas e equiparadas ao incesto, e de outro lado, por um aparente paradoxo, o marido tem a possibilidade de reivindicá-la como esposa, em caso de separação, se for reconhecido que a culpa cabe à mulher. Esta última possibilidade existe pelo menos entre os Ba Ronga.[18] Mas, diz Junod, só se recorre a esta solução desesperada na ausência de qualquer outra possibilidade, sendo considerada em toda parte como uma grande desgraça. Na maioria das vezes, a família da mulher fará esforços para substituir uma outra filha do grupo à grande mukonwana, e esta substituição chama-se "por um tronco de lenha atravessado no caminho". É raro não ser aceita pelo marido, porque "não se salta por cima de um tronco de lenha".[19]

Conforme se vê, a mulher do irmão da mulher encarna dois personagens, não sendo de espantar vê-la revestir-se deste caráter de coisa sagrada, de cuja natureza ela participa por sua ambigüidade. Este duplo papel aparece bem, se tentarmos isolar a letra do sistema, seu caráter de certa forma abstrato, sua aritmética, das realidades mais concretas subjacentes a ele. Do ponto de vista teórico, a mulher é adquirida por meio dos bois, os quais servem para comprar a cunhada. Esta última é o símbolo, o penhor dos bois. Pode, portanto, ser reivindicada, se a parte que toma mostra-se incapaz, por falta da mulher, de executar a parte do contrato que lhe incumbe. Isto é o aspecto formal do sistema do *lobola*, sua expressão mecânica e não humana. Não é inútil observar a este respeito que o *lobola*, de modo crescente, teve a tendência a tomar a forma de verdadeira operação de venda.[20] Mas a realidade profunda é outra.

18. Junod, *loc. cit.*
19. *Ibid.*, p. 229.

Obtive minha mulher transferindo os bois, e a mulher não me foi entregue a não ser porque sua família contava por sua vez, graças aos bois, receber uma nova esposa para um membro do grupo. Esta última — a grande mukonwana — é portanto, de certa maneira, a causa final de toda a operação. Tudo se passa como se, em lugar de estar colocada no final do processo, estivesse situada na origem. Tudo se passa como se eu tivesse trocado a grande mukonwana pela minha esposa. Na verdade, troquei-a de fato, porque ela é meus bois, isto é, minha carne, e pelo menos simbolicamente pertence ao meu clã. Por isso, embora a legalidade abstrata me permita reivindicá-la como um bem, a moral me proíbe, pelo mesmo motivo que uma parenta, de me aproximar dela, e as relações adulterinas com ela são consideradas incestuosas.

Este caráter incestuoso da participação no gado é estabelecido, de maneira mais clara possível, pelas seguintes observações de Hoernlé, formuladas sem referência ao problema que acabamos de discutir: "Entre os Pondo, os Zulu e os Herero, os membros do grupo tribal não podem beber leite senão na companhia de seus parentes clânicos. Entre os Pondo e os Zulu, beber leite com um ou vários membros de outro clã equivale ao estabelecimento de um pacto de fraternidade pelo sangue com o clã, tendo, como conseqüência, a impossibilidade de contrair matrimônio com uma mulher do clã". O mesmo autor acrescenta que, em várias tribos Banto do sudeste, uma mulher, imediatamente depois de seu casamento, não deve beber leite proveniente do gado de seu marido, do contrário causaria um mal não só a si própria mas também à família do marido. Somente depois dos antepassados do marido terem manifestado a aceitação do novo membro do *kraal* é que ela pode, com toda segurança, receber sua parte. No intervalo bebe o leite de uma vaca que trouxe, e que forma um elemento essencial de sua bagagem de casada.[21] Junod indica que a mulher cedida em troca do gado e a que foi comprada por meio do mesmo gado são chamadas "gêmeas".[22] Estas observações são capitais porque ilustram, sem o menor equívoco, esta arbitragem entre o parentesco e a aliança que a proibição do incesto constitui. No começo do artigo do qual acabamos de citar uma passagem, Hoernlé mostra que existe, no pensamento indígena, uma identidade substancial entre o clã e seu gado. Beber o leite é participar da natureza do grupo, seria portanto para a mulher colocar-se de uma só vez na situação anormal da grande mukonwana e tirar partido da ambigüidade das posições da esposa — *que é trocada pelo gado*, mas é trocada opondo-se a isso (lembremos as contendas rituais da recusa do *lobola*) — e da irmã *que é o gado*, porque o próprio gado é o grupo. Vemos assim o *lobola* adquirir um significado novo, mais concreto, e provavelmente também mais profundo, a saber, significado não mais unicamente simbólico, porém real. Suponhamos, com efeito, o *lobola* prosseguindo seu circuito através dos grupos. Haverá necessariamente um momento em que o gado voltará, se é possível dizer, ao curral, em que, de compra em compra, e de troca em troca, o gado que terei transferido para obter uma mulher voltará ao meu grupo para fazer sair dele uma moça. Nem mesmo está ex-

20. Hoernlé, *loc. cit.*
21. *Ibid.*, p. 482.
22. Junod, *op. cit.*, p. 66.

cluído — pelo menos teoricamente — que este processo de retorno se realize diretamente e sem intermediário. Noutras palavras, a grande mukonwana, que é minha esposa potencial, poderia não ser somente a encarnação simbólica de minha carne e de meu sangue, isto é, de meus bois, mas poderia também eventualmente — e dessa vez efetivamente — ser minha prima ou minha irmã.

Se nossa análise é exata, o *lobola* não constitui outra coisa senão uma forma, transviada e evoluída, do casamento por troca. Mais exatamente, representa uma das numerosas técnicas operatórias pelas quais pode exprimir-se, em uma sociedade numerosa e formada de muitos grupos, o caráter de troca que, em nossa concepção, deve ser reconhecido como inerente à instituição matrimonial. Quase não há necessidade de mostrar que o procedimento pelo qual a mulher fornecida em contrapartida é substituída por um valor simbólico acha-se, melhor que a troca direta, adaptada às condições de uma sociedade com forte densidade relativa de população. Com efeito, é possível conceber duas fórmulas de troca real, a saber, ou a troca será feita diretamente entre os dois indivíduos, ou dois grupos restritos de indivíduos, e então o casamento corre o risco de nunca ligar mais do que dois grupos ao mesmo tempo, e de ligá-los em pares de famílias, formando cada um desses pares uma totalidade discreta no interior do grupo geral (troca restrita); ou então a troca será feita entre várias secções da comunidade, o que supõe a realização, intencional ou acidental, de uma estrutura global, que nem sempre é dada. Na ausência de uma estrutura desse tipo (metades exogâmicas ou classes matrimoniais), a prática do *lobola* funda um sistema flexível, porque as próprias trocas em lugar de serem atuais e imediatas são virtuais e adiadas.

O casamento por compra é portanto compatível com todas as formas de troca. Mas apenas a proibição da grande mukonwana basta para impedir a formação de um ciclo curto e para garantir que os bois, as lanças ou as enxadas realizarão um vasto circuito no qual várias famílias terão dado irmãs e filhas sem receber esposas. Que receberam em vez destas? A garantia, em forma de bens privilegiados, de encontrarem esposas. Bois, lanças e enxadas são portanto verdadeiramente, retomando a expressão Katchin, *mayu ni*, "doadores de mulheres". A única diferença é que estes "doadores de mulheres", em lugar de se definirem como uma secção concreta do grupo social, sobre as filhas do qual possui-se prioridade, são representados por valores simbólicos, *testemunhos*, ou, mais exatamente ainda, *créditos*, recuperáveis com relação a qualquer família, *com a condição de que esta família possa ordenar-se relativamente à minha em um circuito longo*. Na medida em que o casamento dos primos é autorizado, a compra reconstitui portanto simplesmente uma fórmula simples de troca generalizada, isto é, casamento com a filha do irmão da mãe, casamento com a filha do irmão da mulher, ou — em filiação matrilinear — com a mulher do irmão da mãe.[23] Se o casamento dos primos é proibido, a compra não contradiz a troca generalizada, mas prolonga e amplia a fórmula, impondo, pelo progressivo aumento dos graus proibidos, a

23. Sobre a freqüência dessas formas de casamento na África do Sul. Cf. W. Eiselen, Preferential Marriage Correlation of the Various Modes among the Bantu Tribes of the Union of South Africa. *Africa*, vol. 1, 1928; Junod, *op. cit.*, *passim*.

formação de ciclos cada vez mais longos, e, teoricamente pelo menos, ilimitados. A substituição da compra da mulher pelo direito sobre a prima permite pois à troca generalizada desprender-se de sua estrutura elementar e favorece a criação de ciclos cada vez mais numerosos e também cada vez mais flexíveis e extensos. Ao mesmo tempo, a regra da circulação dos bens privilegiados impõe um ritmo a ciclos de agora em diante improvisados, fixa o rastro deles e comprova a cada instante o estado credor ou devedor dos balanços.

Acabamos de ver que a estrutura da troca não está ligada à prescrição de um cônjuge preferido. Mesmo que a multiplicação dos graus proibidos elimine os primos em primeiro, segundo ou terceiro grau do número dos cônjuges possíveis, as formas elementares da troca, que procuramos definir, continuarão ainda a funcionar. Uma sociedade suficientemente densa, na qual todas as famílias procurassem estender suas alianças, se organizaria espontaneamente em um ciclo longo. Na medida em que fosse possível, mediante uma estatística relativa a um grande número de casamentos, descobrir, pelo menos em certos casos, relações de parentesco afastado entre os cônjuges, estas relações seriam necessariamente de predominância matrilateral. Ao contrário, uma sociedade em crise, onde a política das alianças é dominada pela preocupação imediata de obter ou de manter garantias, ofereceria à análise elevado coeficiente de patrilateralidade, mesmo que esta não pudesse ser diretamente estabelecida, e só o fosse em certos casos e para graus distantes. Estas observações são essenciais para quem quiser estender ao mundo europeu os princípios gerais de interpretação estabelecidos neste trabalho. Hocart observou que a Europa medieval oferecia uma espécie de esboço de sistema de gerações alternadas, com o costume de dar o nome do avô ao neto. Foi levado pelo menos a tentar inferir daí a existência de um antigo casamento indo-europeu entre primos cruzados bilaterais.[24] Nada autoriza esta hipótese. Mas sabemos que o sistema das gerações alternadas não está ligado àquele tipo de casamento, que pode perfeitamente resultar também do casamento patrilateral. Para compreender o fenômeno assinalado por Hocart basta imaginar que a sociedade medieval tenha tido, permanente ou temporariamente, a tendência a encurtar os ciclos de aliança, sem dúvida por motivo da instabilidade geral. Este encurtamento devia inevitavelmente elevar o coeficiente dos casamentos patrilaterais, mesmo que esta patrilateralidade se estabelecesse em um grau tão afastado que as famílias participantes dele não tivessem o menor conhecimento. Esse não era certamente o caso no que diz respeito às alianças nobres ou reais, interessadas, em todo momento, no equilíbrio dos balanços. Mesmo fora da atividade consciente do grupo, uma elevada taxa de patrilateralidade deve impor progressivamente ao pensamento coletivo seu ritmo específico, que consiste na periódica inversão de todos os ciclos.[25] A alternância dos nomes pessoais explica-se facilmente como

24. "A forma primitiva poderia bem ser um sistema de gerações alternadas no qual avô = neto, e este sistema parece, de maneira obscura, estar ligado ao casamento dos primos cruzados". A. M. Hocart, The Indo-european Kinship System. *The Ceylon Journal of Science*, Secção G, vol. 1, parte 4, 1928, p. 203.
25. Cf. caps. XXVI-XXVII.

uma espécie de jogo ou de formação estética, fundados na inconsciente apreensão de um fenômeno de estrutura ainda frusto e mal esboçado.

Para traçar uma rápida interpretação da estrutura dos sistemas de parentesco europeus não temos portanto necessidade de reconstituir não se sabe que estado arcaico, durante o qual a sociedade indo-européia teria praticado o casamento dos primos cruzados, ou mesmo conhecido a divisão em metades exogâmicas. Basta observar que a Europa apresenta, no estado atual ou num passado ainda próximo, um conjunto de traços estruturais reveladores do que chamamos troca generalizada. O estudo das formas simples desse tipo de troca permite sempre observar as relações funcionais. Quais são estes traços?

Em primeiro lugar vem a classificação germânica dos parentes e aliados em "speermagen" e "schweitmagen", de um lado, e "spillmagen" e "kunkelmagen" de outro, isto é, paternos e maternos, "parentes pela lança e pela espada" e "parentes pela roca e pelo fuso". Encontramos aqui a distinção indo-oriental entre "parentes do osso" e "parentes da carne", entre "doadores de esposas" e "tomadores de mulheres". Dissemos a razão pela qual esta classificação, segundo nosso modo de ver, só é compatível com um sistema de troca generalizada. Somente nesse sistema é que em face dos paternos os maternos são maternos e nada mais do que isto, e os paternos ocupam, com relação aos maternos, uma posição igualmente unívoca. Em sistema de troca restrita, ao contrário, os dois grupos possuem simultaneamente os dois atributos, um relativamente ao outro.[26] A recorrência dessa classificação típica, da Germânia até o País de Gales, justificaria, por si só, a inclusão da Europa na área da troca generalizada.

O estudo das formas simples da troca generalizada na Birmânia e no Assam permitiu-nos estabelecer uma correlação entre estas formas e o aparecimento de uma divisão da sociedade em grandes grupos unilaterais, provavelmente originários de clãs, mas dotados de caracteres especiais, tal a diferença das posições sociais acompanhada de particularidades étnicas, lingüísticas, funcionais ou de hábitos. Estes grupos são exógamos e sua distribuição hierárquica obriga-os a praticar a hipergamia. A mitologia Katchin representa-os como descendentes de irmãos, quer por unidade quer por par.[27] Interpretamos as castas indianas, e talvez também as "classes sociais" iranianas, como produtos de uma estrutura do mesmo tipo. Mas os fatos permitem postular a existência dessa estrutura em uma área muito mais vasta. Heródoto (IV, 5-6) descreve-a, entre os citas, com caracteres (irmãos fundadores, secções gemelares, etc.) que lembram até nos detalhes a mitologia Katchin. Dumézil, que menciona a este respeito paralelos na Índia, conseguiu seguir a expansão dela até o Cáucaso.[28] Se acrescentarmos que o mesmo texto de Heródoto refere a herança do caçula entre os citas, e que até na Irlanda encontra-se um costume análogo com a prática do *geilfine*, ou do "rapaz de cabeça

26. Cf. cap. XXIII.
27. Cf. cap. XVI.
28. G. Dumézil, La préhistoire iranienne des castes. *Journal asiatique*, 1930, p. 125-126; *Naissance d'archanges*, Paris 1945, p. 146ss.
29. É a situação social de Bergette na peça de John Ford: *This Pity she's a Whore* (publicada com introdução e notas por Havelock Ellis, Londres 1888, p. 114), e não é indiferente observar que acrescenta um elemento dramático à situação incestuosa entre sua noiva Annabella e o irmão desta.

branca", que designa o quinto filho, herdeiro privilegiado — do mesmo modo que entre os Katchin — da propriedade da família,[29] deveremos reconhecer a existência, desde o eixo sibério-birmanês até a Europa ocidental, de um conjunto notavelmente homogêneo, cujo sentido só é possível penetrar mediante a noção de troca generalizada.

Há mais, porém. A relação excepcionalmente estreita entre o tio materno e o filho de sua irmã, já descrita por Tácito entre os germanos, e que encontra, dez séculos mais tarde, na Canção de gesta, notável vitalidade, propõe o mesmo problema da presença de um traço pseudomatrilinear no regime de direito paterno. Fomos levados progressivamente à solução desse problema pelo estudo das sociedades birmanesa, siberiana e indiana.[30] Os grandes caracteres estruturais, dos quais a distinção entre "osso" e "carne", "espada" e "roca" são o sintoma tópico, excluem completamente a hipótese, que legitimamente seduziu Hocart e Dumézil, de uma antiga organização dualista. Trata-se sempre da relação ambivalente que une entre si os maternos, que são apenas maternos, e os paternos que recebem esposas sem fornecê-las, pelo menos aos mesmos parceiros. Desde nosso estudo do sistema Katchin, vimos surgir como corolário da troca generalizada a afirmação dos direitos femininos, tão típica também das instituições germânicas e celtas. Finalmente, até os *sumri* Katchin e os *šagund* Gilyak, "bens preciosos" de uns, e "nervos vitais" de outros, em ambos os casos protetores do lar, recebidos, pelo marido, e dados pela família da mulher, encontram seu equivalente na Europa antiga. Entre os germanos, como retribuição pelo preço da noiva que compreende um boi, um cavalo selado, um escudo, uma espada e uma lança, a noiva traz certos bens para seu marido. Tácito indica que estes bens são considerados como algo que estabelece o vínculo mais solene e possuem um valor sagrado, que faz deles verdadeiramente "os deuses do casamento".[31]

Mas para reduzir as regras européias do casamento a uma estrutura de troca generalizada não basta constatar as semelhanças com formas simples. É preciso explicar também as diferenças, isto é, a evolução que conduziu progressivamente os sistemas europeus de uma provável etapa arcaica, na qual as alianças se estabeleciam em função de ciclos orientados com $2 + n$ parceiros (fórmula simples de troca generalizada), à indeterminação moderna que chega a um resultado da mesma natureza por meio de um pequeno número de prescrições negativas. Sem tratar aqui o problema a fundo, indicaremos rapidamente em que sentido deve ser procurada a resposta.

Uma conclusão foi imediatamente extraída do estudo das formas simples da troca generalizada, a saber, que estas formas, mantidas em estado simples, não são viáveis.[32] A troca generalizada conduz à anisogamia, isto é, os participantes dos grandes ciclos intercambiantes adquirem progressivamente — e em razão da própria fórmula da troca — diferenças de condição, e só podem receber como cônjuges parceiros que ocupam um lugar superior ou inferior na hierarquia. Lembramo-nos que o aparecimento desta fase crítica é ainda comprovada no que respeita à

30. Cf. cap. XXVII; separamo-nos, portanto, da interpretação dualista proposta por Dumézil (Le Festin d'Immortalité, *Annales du Musée Guimet*, *Bibliothèque d'Etudes*, t. 34, Paris 1924, p. 277).
31. *Germania*, cap. 18.
32. Cf. cap. XVI.

Índia antiga. Tomemos, por exemplo, o caso que é o mais freqüente, no qual a regra impõe o casamento com uma mulher de condição imediatamente inferior. Como as mulheres da classe mais alta conseguirão casar-se? Ora, em um sistema de troca generalizada a continuidade do vínculo está assegurada por um único ciclo de troca, que associa como parceiros todos os elementos constitutivos do grupo. Não pode acontecer nenhuma interrupção em um ponto qualquer do circuito, sem que a estrutura global, fundamento da ordem social e da segurança individual, corra o risco de desmoronar. O sistema Katchin mostra a troca generalizada chegando ao momento exato em que este problema dramático aparece.

É preciso uma solução para este problema. Já encontramos uma, que consiste nos grupos unidos entre si por um ciclo de troca generalizada subdividirem-se — freqüentemente por pares — em formações mais restritas, começando a trocar dois a dois. A evolução dos sistemas do Assam e da China e dos sistemas Tungu e Mandchu ilustram diversamente este processo. Sistemas locais de troca restrita começam a funcionar no interior de um sistema global de troca generalizada e, progressivamente, o substituem. O grupo renunciou a uma forma *simples* de troca generalizada para adotar uma forma igualmente *simples* de troca restrita. Mas pode também salvar o princípio da troca generalizada, com a condição de renunciar à forma *simples* em proveito de uma forma *complexa*. É a evolução européia.

Consideraremos em primeiro lugar o caso no qual a contradição, inerente à regra anisogâmica, imobiliza, de certo modo, o ciclo de troca generalizada. O circuito fica interrompido, a cadeia indefinida das prestações e contraprestações emperrada. Os parceiros ficam tolhidos, e, colocados na impossibilidade de cumprir os deveres de prestatários, retêm suas filhas casando-as com seus filhos, até que um milagre faça novamente pôr em marcha toda a máquina. É inútil dizer que este procedimento é contagioso, atingindo progressivamente todos os membros do corpo social e transformando a anisogamia em endogamia. Somente a Índia adotou sistemática e duravelmente esta solução. Mas toda a área oferece esboços dela, formas temporárias ou aproximadas. Assim, a atitude eclética do Irã, que associa uma endogamia de classes muito flexível ao casamento esporádico entre parentes próximos,[33] ou a prática egípcia dos casamentos consangüíneos. Mas, se a interpretação por nós proposta para o último caso for exata,[34] este encontra eco, no Irã e na própria Grécia, no costume da epiclera [herdeira única, com a qual o parente mais próximo estava obrigado a casar-se, de acordo com o direito ateniense, a fim de manter os bens na família. N. do T.], casada, na falta de herdeiro masculino, com um parente próximo. De fato, o casamento egípcio ou polinésio com a irmã mais velha, excluindo a mais moça, revela-se somente como uma forma extrema de epiclerismo. Na Europa ocidental também, a literatura patrística e, mais tarde, o teatro elisabetano, mostram a extensão e a duração das flutuações da consciência pública na questão dos casamentos consagüíneos.

33. E. Benveniste, *Les Classes sociales dans la tradition avestique*, *op. cit.*, p. 117, 125. Aly-Akbar Mazahéri, *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*, Paris 1938, p. 113, 131.
34. Cf. cap. I.

Mas uma outra solução é igualmente possível, e foi ela que impôs definitivamente sua marca ao sistema europeu. Uma vez que a troca generalizada engendra a anisogamia, e esta conduz ou a soluções regressivas (troca restrita, ou endogamia), ou à paralisia total do corpo social, será introduzido no sistema um elemento arbitrário, uma espécie de *clinamen* sociológico, o qual, todas as vezes que o sutil mecanismo da troca for bloqueado, virá, como um *Deus ex machina*, dar a última demão indispensável para fornecer um novo impulso. Este *clinamen* é uma idéia que a Índia concebeu claramente, embora tenha finalmente enveredado por um caminho diferente, abandonando a outros o cuidado de desenvolver e sistematizar sua fórmula. É o casamento *swayamvara* ao qual é dedicada uma secção inteira do Mahābhārata.[35] Sabe-se que consiste, no caso de um personagem que ocupa uma posição social elevada, no privilégio de dar a filha em casamento a um homem de qualquer posição, que tenha realizado uma façanha extraordinária ou, ainda melhor, livremente escolhido pela própria moça. E como haveria ela de proceder de outra maneira, uma vez que, sendo filha de rei em um sistema hipergâmico, a regra social, estritamente observada, lhe proibiria todo cônjuge? Sem dúvida o casamento *swayamvara* tal como é descrito pela poesia épica e pelo folclore, do Assam à Europa central e ocidental, é em grande parte um mito. Mas a transfiguração mítica recobre um fenômeno real, e provavelmente também instituições positivas. Ainda na Idade Média, o direito galês distinguia duas formas de casamento, *rod o cenedl*, "por dom de parentela", e *lladrut*, "roubado, secreto, furtivo", um, cessão da mulher pela família, outro, dom da mulher por ela própria.[36] Não será possível reconhecer na provável justaposição de ambos durante um longo período o ponto de partida e o ponto de chegada — lógicos e talvez também históricos — da evolução da troca generalizada?

É interessante observar que interessado no estudo de problemas muito afastados dos que estudamos aqui, G. Dumézil foi também levado a estabelecer a conexão entre o casamento *swayamvara* (ou dos costumes muito próximos) com a estrutura hipergâmica da sociedade indo-européia. Compara a lenda escandinava do casamento de Skadhi, que teve a liberdade de escolher um esposo entre vários candidatos ocultos a seus olhos, e que indicou, por erro, um velho, com uma narrativa do Mahābhārata (III, 123-125), segundo a qual a princesa Sukanya, casada por dever com o velho asceta Cyavana, tendo recebido o privilégio de uma nova escolha entre três candidatos indistinguíveis, igualmente jovens e belos, encontra entre eles aquele que foi primeiramente seu velho marido. Dumézil interessa-se sobretudo pelo fato de nas duas versões a cerimônia da escolha ser maquinada por personagens divinos, que identifica aos patronos da terceira função social, "aqui candidatos lamentavelmente repelidos, e no outro caso candidato comicamente eleito". Levanta nesta ocasião a pergunta: "existirá talvez um antigo vínculo entre esta terceira função e um tipo de casamento no qual a mulher escolhesse livremente o esposo?"[37] Seria, sem dúvida, arriscado lembrar aqui esta outra seção do Mahābhā-

35. The Mahābhārata, trad. Protrap Chundra Roy, Calcutta 1883-1886, vol. 1.
36. T. P. Ellis, *Welsh Tribal Law and Custom in the Middle Ages*, 2 vols., Oxford 1926, vol. I, p. 393.
37. G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, *op. cit.*, p. 179.

rata (Swayamvaraparva) onde a princesa Krishna, posta em concurso pelo pai e pelo irmão, é arrebatada a todos os príncipes guerreiros que a disputavam por um brâmane de alto nascimento, disfarçado sob uma aparência ordinária. Porque a enraivecida exclamação dos concorrentes vencidos, de que "o *swayamvara* é para os Xatria", acompanhada de um apelo à mais venerável tradição,[38] parece ter aqui um sentido claramente diferente, de todo impregnado de um espírito endógamo. E, contudo, o *swayamvara*, casamento feito ao acaso, por mérito ou por escolha, só tem verdadeiramente sentido se entrega uma moça de classe superior a um homem de classe inferior, dando a garantia, pelo menos simbólica, de que a distância das situações sociais não comprometeu irremediavelmente a solidariedade do grupo, e que o ciclo das prestações matrimoniais não será interrompido. São, pois, as classes subordinadas as que têm maior interesse no *swayamvara*, uma vez que são elas que recebem um penhor de segurança. Por isso defendem ciosamente a regra do jogo, e até no folclore centemporâneo, o drama — ou a comédia — do casamento *swayamvara* serão alternadamente colocados, conforme o ponto de vista do narrador, na ocasião oferecida aos donativos naturais, ou na mensagem dos grandes no sentido de transformar a lei.

Sem dúvida o casamento *swayamvara* encontra base nas instituições gerais ou anteriores. Seu aparecimento teria sido inconcebível sem o conflito latente entre a orientação, ostensivamente matrilateral, dos sistemas de troca generalizada e esta saudade patrilateral que secretamente atua neles. Em outras palavras, sem o sentimento inconsciente da segurança que se liga a sistemas com ciclos curtos, presentes a cada instante, e atuando no interior de sociedades empenhadas na aventura dos sistemas de ciclos longos. Vimos, com efeito, desde nosso estudo do sistema Katchin, que esta contradição interna se exprime pelo surto das linhagens femininas e pela afirmação, sancionada pelo uso, dos direitos femininos. Não é menos verdade, contudo — retomando a expressão galesa — é de maneira "furtiva, secreta" e quase fraudulenta que com o casamento *swayamvara* introduzem-se os três caracteres fundamentas do casamento europeu moderno, a saber, a liberdade de escolha do cônjuge no limite dos graus proibidos, a igualdade dos sexos em face dos votos conjugais, e finalmente a emancipação da parentela e a individualização do contrato.

38. *The Mahābhārata, op. cit.*, Adi Parva, CLXII; edição Dutt, CXCI-7.

CAPÍTULO XXIX

Os Princípios do Parentesco

Assim, é sempre um sistema de troca que encontramos na origem das regras do casamento, mesmo daquelas cuja aparente singularidade parece poder justificar-se somente por uma interpretação simultaneamente especial e arbitrária. Em todo este trabalho vimos a noção de troca complicar-se e diversificar-se. Apareceu-nos constantemente em outras formas. Ora a troca apresentou-se como direta (é o caso do casamento com a prima bilateral), ora como indireta (e neste caso pode corresponder a duas fórmulas, contínua e descontínua, referentes a duas regras distintas de casamento com a prima unilateral). Ora a troca funciona em um sistema global (é o caráter, teoricamente comum, do casamento bilateral e do casamento matrilateral), ora provoca a formação de um número ilimitado de sistemas especiais e de ciclos estreitos, sem relação entre si (e, nessa forma, ameaça, como risco permanente, os sistemas de metades, e ataca, como inevitável fraqueza, os sistemas patrilaterais). Ora a troca aparece como uma operação à vista, ou a curto prazo (com a troca é explícita e, ora implícita (conforme vimos no exemplo uma operação a prazo mais dilatado (como nos casos em que os graus proibidos englobam os primos em primeiro grau e às vezes em segundo grau), ora, a troca das irmãs e das filhas, e o casamento avuncular), ora, como do pretenso casamento por compra). Ora a troca é fechada (quando o casamento deve satisfazer a uma regra especial de aliança entre classes matrimoniais ou de observância de graus preferenciais), ora é aberta (quando a regra da exogamia reduz-se a um conjunto de estipulações negativas, deixando a escolha livre além dos graus proibidos). Ora é caucionada por uma espécie de hipoteca sobre categorias reservadas (classes ou graus), ora (como no caso da proibição do incesto simples, como é encontrada em nossa sociedade) repousa sobre uma garantia mais larga e de caráter financeiro, a saber, a liberdade teórica de pretender qualquer mulher do grupo, mediante a renúncia a certas mulheres determinadas do círculo da família, liberdade assegurada pela extensão a todos os homens de uma proibição semelhante à que afeta cada um deles em particular. Mas, seja em forma direta ou indireta, seja em forma global ou especial, mediata ou postergada, explícita ou implícita, fechada ou aberta, concreta ou simbólica, é a troca, sempre a troca, que aparece como base fundamental e comum de todas as modalidades da instituição matrimonial. Se estas modalidades podem ser reunidas sob a designação geral de exogamia (porque, assim como vimos na primeira parte deste trabalho, a

endogamia não se opõe à exogamia, mas a supõe), é com a condição de perceber, atrás da expressão superficialmente negativa da regra da exogamia, a finalidade que tende a garantir, pela proibição do casamento nos graus interditos, a circulação total e contínua desses bens do grupo por excelência que são as mulheres e suas filhas.

O valor funcional da exogamia, definida em sentido mais amplo, foi com efeito sendo determinado e afirmado nos capítulos precedentes. Este valor é a princípio negativo. A exogamia fornece o único meio de manter o grupo como grupo, de evitar o fracionamento e a divisão indefinidos que seriam o resultado da prática dos casamentos consangüíneos. Caso houvesse o recurso a eles persistentemente, ou apenas de maneira demasiado freqüente, estes casamentos não tardariam em fazer o grupo social "explodir" em uma multidão de famílias, que formariam outros tantos sistemas fechados, mônadas sem porta nem janela, cuja proliferação e antagonismos não poderiam ser impedidos por nenhuma harmonia preestabelecida. Este perigo mortal para o grupo, a regra da exogamia, aplicada em suas formas mais simples, não basta inteiramente para afastá-lo. Tal é o caso da organização dualista. Com a organização dualista o risco de ver uma família biológica erigir-se em sistema fechado fica sem dúvida definitivamente eliminado. O grupo biológico não pode mais estar só, e o vínculo de aliança com uma família diferente assegura o domínio do social sobre o biológico, do cultural sobre o natural. Mas outro risco aparece imediatamente, o de ver duas famílias, ou melhor, duas linhagens, isolarem-se do *continuum* social em forma de um sistema bipolar, de um par intimamente unido por uma série de intercasamentos, bastando-se a si mesmo indefinidamente. A regra da exogamia, que determina as modalidades de formação desses pares, confere-lhes caráter definitivamente social e cultural, mas o social poderia não ser dado senão para ser, logo em seguida, fragmentado. Este perigo é evitado pelas formas mais complexas de exogamia, como o princípio da troca generalizada, e também as subdivisões das metades em secções e subsecções, onde grupos locais, cada vez mais numerosos, constituem sistemas indefinidamente mais complexos. Dá-se, portanto, com as mulheres o mesmo que com a moeda de troca, cujo nome freqüentemente elas recebem, e que, segundo a admirável expressão indígena, "figura o jogo de uma agulha de coser os tetos, que, estando uma vez fora e outra vez dentro, leva e traz sempre o mesmo cipó que fixa a palha".[1] Mesmo na ausência desses procedimentos, a organização dualista, reduzida a si mesma, não é impotente. Vimos como a intervenção dos graus de parentesco preferidos, mesmo no interior da metade — por exemplo, a predileção pela verdadeira prima cruzada, e mesmo por um certo tipo de verdadeira prima cruzada, conforme acontece entre os Kariera —, fornece o meio de atenuar os riscos do funcionamento demasiado automático das classes. Diante da endogamia, tendência a impor um limite ao grupo e a criar discriminações no interior deste, a exogamia é um permanente esforço no sentido de maior coesão, solidariedade mais eficaz e articulação mais flexível.

É que, com efeito, a troca não vale somente o que valem as coisas trocadas. A troca, e por conseguinte a regra de exogamia que a exprime, tem por si mesma um valor social. Fornece o meio de ligar os homens

1. M. Leenhardt, *Notes d'Ethnologie néo-calédonienne*, *op. cit.*, p. 48 e 54.

entre si e de superpor aos laços naturais do parentesco os laços daí em diante artificiais, porque libertados do acaso dos encontros ou da promiscuidade da existência familiar, da aliança governada pela regra. A este respeito o casamento serve de modelo a esta "conjugalidade" artificial e temporária que se estabelece em certos colégios entre jovens do mesmo sexo, fato que Balzac observou profundamente, mostrando que nunca se superpõe aos laços de sangue, mas os substitui. "Coisa bizarra! Nunca, em meu tempo, conheci irmãos que fossem *parceiros*. Se o homem vive apenas pelos sentimentos, talvez julgue empobrecer sua existência misturando uma afeição nova a uma afeição natural".[2]

Algumas teorias da exogamia, criticadas no início deste trabalho, encontram neste novo plano um valor e uma significação. Se a exogamia e a proibição do incesto possuem, conforme sugerimos, valor funcional permanente e coextensivo a todos os grupos sociais, como as interpretações que lhe foram dadas pelos homens, por mais diferentes que possam ser, não possuiriam todas uma sombra de verdade? Assim, as teorias de McLennan, de Spencer e de Lubbock têm, pelo menos, um sentido simbólico. Lembramo-nos que, quanto ao primeiro, a exogamia teria encontrado origem em tribos que praticavam o infanticídio das filhas, sendo por conseguinte obrigadas a procurar fora esposas para seus filhos. De maneira análoga, Spencer sugeriu que a exogamia deve ter começado entre tribos guerreiras, que raptavam mulheres nos grupos vizinhos. Lubbock apresentou a hipótese da oposição primitiva entre duas formas de casamento, o casamento endogâmico, no qual as esposas são consideradas propriedade comum dos homens do grupo e o casamento exogâmico, que equipara as mulheres capturadas a uma espécie de propriedade individual do vencedor, dando assim nascimento ao casamento individual moderno. É possível discutir este detalhe concreto, mas a idéia fundamental é justa, isto é, a exogamia tem um valor menos negativo do que positivo, afirma a existência social de outrem, e só proíbe o casamento endógamo para introduzir e prescrever o casamento com um grupo diferente da família biológica. Certamente não é porque algum perigo biológico se ligue ao casamento consangüíneo, mas porque do casamento exógamo resulta um benefício social.

Assim, pois, a exogamia deve ser reconhecida como um elemento importante — sem dúvida como, de muito, o elemento mais importante — desse conjunto solene de manifestações que, contínua ou periodicamente, asseguram a integração das unidades parciais no interior do grupo total, e exigem a colaboração dos grupos estrangeiros. Tais são os banquetes, as festas, as cerimônias de diversas espécies que formam a trama da existência social. Mas a exogamia não é apenas uma manifestação incluída no meio de muitas outras, pois as festas e as cerimônias são periódicas, e a maior parte delas correspondem a funções limitadas. A lei da exogamia, ao contrário, é onipresente, atua de maneira permanente e contínua, e, ainda mais, refere-se a valores — as mulheres — que são os valores por excelência, tanto do ponto de vista biológico quanto do ponto de vista social, e sem os quais a vida não é possível, ou pelo menos fica

2. "A conjugalidade que nos ligava um ao outro e que exprimíamos chamando-nos *parceiros*..." (H. de Balzac, *Louis Lambert*, nas *Œuvres Complètes*, edição da Pléiade, Paris 1937, t. X, p. 366 e 382).

reduzida às piores formas de abjeção. Não é portanto exagerado dizer que essa lei é o arquétipo de todas as outras manifestações com base na reciprocidade, que fornece a regra fundamental e imutável mantenedora da existência do grupo enquanto grupo. Entre os Maori, conforme nos relata Eldson Best, "as mocinhas de categoria aristocrática, e também os rapazinhos de mesma classe, eram casados com membros de tribos poderosas e importantes, pertencentes mesmo, talvez, a grupos inteiramente estrangeiros, como meio de obter a assistência dessas tribos em ocasião de guerras. Vemos aí uma aplicação deste provérbio dos antigos tempos: *He taura taonga e motu, he taura tangata e kore e motu* (um vínculo estabelecido por presentes pode ser quebrado, mas não um vínculo humano). Dois grupos podem unir-se mediante relações amistosas e trocar presentes, embora disputem e combatam entre si mais tarde, mas o intercasamento liga-os de maneira permanente". Mais adiante cita este outro provérbio: "*He hono tangata e kore e motu, kapa he taura waka, e motu:* um laço é industrutível, mas o mesmo não acontece com o cabo de embarcação, porque pode romper-se"[3] A filosofia contida nestas frases é tanto mais significativa quanto os Maori não eram de modo algum insensíveis às vantagens do casamento no interior do grupo. Se as duas famílias brigam e se insultam, dizem, isto não será sério, mas apenas uma questão de família, e a guerra estará evitada.[4]

A proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã ou a filha. É a regra do dom por excelência. É realmente este aspecto, freqüentemente demasiado desconhecido, que permite compreender o caráter dela. Todos os erros de interpretação da proibição do incesto derivam da tendência a ver no casamento um processo descontínuo, que tira de si próprio, em cada caso individual, seus limites e possibilidades.

Assim é que se procura em uma qualidade intrínseca da mãe, da filha ou da irmã as razões que podem impedir o casamento com elas. Quem assim procede é então infalivelmente arrastado a considerações biológicas, porque somente de um ponto de vista biológico, e não certamente de um ponto de vista social, é que a maternidade, a sororalidade ou a filialidade — se assim é possível dizer — são propriedades dos indivíduos considerados. Mas, do ponto de vista social, estas qualificações não podem ser admitidas como definindo indivíduos isolados, e sim relações entre estes indivíduos e todos os outros. A maternidade é uma relação não somente de uma mulher com seus filhos, mas desta mulher com todos os outros membros do grupo, para os quais não é mãe, mas irmã, esposa, prima ou simplesmente estranha no que respeita ao parentesco. O mesmo se dá com todas as relações familiares, que se definem, simultaneamente, pelos indivíduos que englobam e também por aqueles que excluem. Isto é tão verdadeiro que os observadores muitas vezes se impressionaram com a impossibilidade que os indígenas demonstram de conceber uma relação neutra, ou mais exatamente a ausência de relação. Temos o sentimento — aliás ilusório — que a ausência de parentesco

3. Elsdon Best, The Whare Kohanga (the "Nest House") and its Lore. *Dominion Museum Bulletin*, Wellington 1929, p. 24 e 36.
4. Best, *The Maori*, Wellington 1924, vol. 1, p. 447.

determina, em nossa consciência, esse estado. Mas a suposição de que possa ser assim para o pensamento primitivo não resiste ao exame. Cada relação familiar define um certo conjunto de direitos e de deveres, e a ausência de relação familiar não define nada. Define a hostilidade. "Se alguém quiser viver entre os Nuere, deverá proceder à maneira deles. Deverá tratá-los como uma espécie de parentes, e eles tratarão também a pessoa como uma espécie de parente. Direitos, privilégios, obrigações, tudo é determinado pelo parentesco. Um indivíduo qualquer deve ser ou um parente real ou fictício ou então um estranho, com o qual não se está ligado por nenhuma obrigação recíproca, e que se trata como um inimigo virtual".[5] O grupo australiano define-se exatamente nos mesmos termos. "Quando um estranho se aproxima de um acampamento que nunca visitou antes, não penetra no acampamento mas conserva-se a uma certa distância. Depois de um momento, um pequeno grupo de anciães aborda-o e a primeira tarefa a que se entregam consiste em descobrir quem é o estranho. A pergunta que mais freqüentemente lhe é feita é esta: Quem é teu *maeli* (pai do pai)? A discussão prossegue sobre questões de genealogia, até que todos os interessados se declaram satisfeitos quanto à determinação exata da relação do estranho com cada um dos indígenas presentes no acampamento. Chegado a este ponto, o estranho pode ser recebido no acampamento, sendo-lhe indicados cada homem e cada mulher, com a relação de parentesco correspondente entre ele próprio e cada um... Se sou um indígena e encontro um outro indígena, este deve ser ou meu parente ou meu inimigo. Se é meu inimigo, devo aproveitar a primeira ocasião para matá-lo, com receio de que ele me mate. Tal era, antes da chegada do homem branco, a concepção indígena dos deveres para com o próximo".[6] Estes dois exemplos apenas confirmam, em seu significativo paralelismo, uma situação universal. "Durante um tempo considerável e em um grande número de sociedades, os homens se aproximaram em um curioso estado de espírito, de temor e de hostilidade exagerados, e de generosidade igualmente exagerada, mas que só são insensatas ao nossos olhos. Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente, e ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio termo. É preciso confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente, depor suas armas e renunciar à magia de que se dispõe, ou então dar tudo, da hospitalidade fugaz até as filhas e os bens".[7] Ora, não há nesta atitude nenhuma barbárie, e mesmo, propriamente falando, nenhum arcaísmo, mas somente a sistematização, levada ao extremo, dos caracteres inerentes às relações sociais.

Uma relação não pode ser isolada arbitrariamente de todas as outras, e também não é possível que o indivíduo se mantenha aquém ou além do mundo das relações. O meio social não deve ser concebido como um quadro vazio no interior do qual os seres e as coisas podem ser ligados, ou simplesmente justapostos. O meio é inseparável das coisas que nele habitam. Em conjunto constituem um campo de gravitação onde as cargas e as distâncias formam um conjunto coordenado, e onde cada elemento, ao se modificar, provoca a alteração do equilíbrio total do sistema. For-

5. E. E. Evans Pritchard, *The Nuer*, Oxford 1940, p. 183.
6. A. R. Radcliffe Brown, *Three Tribes of Western Australia*, *op. cit.*, p. 151.
7. M. Mauss, *Essai sur le don*, *op. cit.*, p. 183.

necemos uma ilustração, ao menos parcial, deste princípio quando analisamos o casamento dos primos cruzados. Mas vemos como seu campo de aplicação deve ser ampliado a todas as regras de parentesco, antes de outra qualquer a esta regra universal e fundamental que é a proibição do incesto, porque é o caráter total de todo sistema de parentesco (e não há sociedade humana que não o possua) que faz a mãe, a irmã, a filha serem, desde toda a eternidade, se assim é possível dizer, serem conjugadas a elementos do sistema que não têm com elas nem a relação de filho, nem de irmão, nem de pai, porque estes indivíduos acham-se eles próprios conjugados a outras mulheres, ou outras classes de mulheres, ou elementos femininos definidos por uma relação de outra ordem. É porque o casamento é uma troca, porque o casamento é o arquétipo da troca, é que a análise da troca pode ajudar a compreender esta solidariede que une o dom e o contradom, o casamento aos outros casamentos.

B. Seligman contesta, é verdade, que a mulher seja o instrumento único ou predominante da aliança.[8] A autora invoca a instituição da fraternidade de sangue, tal como se exprime pela relação de *henamo* entre os indígenas da Nova Guiné. A instauração da fraternidade de sangue cria, com efeito, um laço de aliança entre os indivíduos, mas ao mesmo tempo, equiparando os interessados a irmãos, acarreta a proibição do casamento com a irmã. Não nos passa pela cabeça pretender que a troca ou o dom das mulheres seja nas sociedades primitivas o único meio de estabelecer a aliança. Mostramos em outro lugar como, entre alguns grupos indígenas do Brasil, a comunidade podia exprimir-se ao mesmo tempo pelo termo "cunhado" e pelo termo "irmão". O cunhado é o aliado, o colaborador, o amigo. É o nome que se dá aos homens adultos do grupo com o qual foi contraída a aliança. Quando se trata, no interior do mesmo grupo, do cunhado potencial, isto é, do primo cruzado, é aquele com o qual, quando adolescente, praticam-se brinquedos homossexuais, que deixarão sempre um vestígio no comportamento mutuamente afetuoso dos mais velhos.[9] Mas, ao mesmo tempo que utilizam a relação de cunhado, os Nhambiquara sabem recorrer à noção de fraternidade. "Selvagem, não és mais meu irmão!", exclama o indivíduo durante uma briga com alguém que não é parente. Os objetos encontrados em forma de série, por exemplo, os barrotes da cabana, os tubos da flauta de Pan, etc., chamam-se "irmãos" uns dos outros, ou são chamados "outros" em suas relações respectivas, detalhe terminológico que merece ser aproximado da observação de Montaigne segundo a qual os índios brasileiros, encontrados por ele em Rouen, chamavam os homens "metades" uns dos outros, assim como nós dizemos "nossos semelhantes".[10] Mas vemos também a diferença que há entre os dois tipos de vínculos, a qual será definida de maneira suficientemente clara se dissermos que um desses tipos verifica uma solidariedade mecânica (irmão), enquanto o outro invoca uma solidariedade orgânica (cunhado ou compadre). Os irmãos são próximos uns dos outros, mas são tal por sua semelhança, assim como as estacas ou os tubos das flautas. Ao contrário, os cunhados são solidários porque se completam e possuem, um para o outro, uma eficácia funcional, quer

8. B. Z. Seligman, The Incest Taboo as a Social Regulation. *The Sociological Review*, vol. 27, 1935.
9. *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, *op. cit.*
10. *Essais*, livro I, cap. XXXI (Des cannibales).

porque desempenham o papel do outro sexo nos brinquedos eróticos da infância, quer porque a aliança masculina com eles na idade adulta é sancionada pelo fornecimento a cada um daquilo que não possui — uma esposa — graças à renúncia simultânea ao que um e outro detêm, a saber, uma irmã. A primeira forma de solidariedade não acrescenta nada, não une nada. Funda-se num limite cultural, que se satisfaz pela reprodução de um tipo de conexão, cujo modelo é fornecido pela natureza. A outra realiza uma integração do grupo em um novo plano.

Uma observação de Linton sobre a fraternidade de sangue nas ilhas Marquesas ajuda a situar as duas instituições (fraternidade de sangue e intercasamento) em suas perspectivas recíprocas. Os irmãos de sangue são chamados *enoa*. "Quando uma pessoa é enoa de um homem tem os mesmos direitos que este sobre suas propriedades e está com relação a seus parentes no mesmo grau de parentesco que ele".[11] Mas ressalta claramente do contexto que o sistema dos *enoa* é apenas uma solução individual que desempenha o papel de substituto, quando a solução verdadeira e eficaz das relações entre os grupos, isto é, a solução coletiva e orgânica dos intercasamentos, com a fusão consecutiva das tribos, torna-se impossível por motivo da situação internacional. Apesar de estarem em curso vendetas, a instituição dos *enoa*, questão puramente individual, pode assegurar um mínimo de ligação e de colaboração, quando o casamento, que é uma questão de grupo, acha-se impedido de operar.

De maneira ainda mais direta, a teoria indígena confirma nossa concepção. Os informantes Arapeshe de Margaret Mead sentiram de início dificuldade em responder suas perguntas sobre as eventuais infrações às proibições do casamento. Mas seu comentário, quando conseguiram formulá-lo, revela claramente a origem do mal-entendido. Para eles, a proibição não é concebida enquanto tal, isto é, pelo aspecto negativo. É apenas o reverso ou a contrapartida de uma obrigação positiva, a única viva e presente na consciência. Acontece que um homem coabita com sua irmã? A questão é absurda. Não, certamente não, respondem eles. "Não coabitamos com nossas irmãs. Damos nossas irmãs a outros homens e estes outros nos dão suas irmãs". A etnógrafa insiste. Mas se esta eventualidade, por impossível, se realizasse, que pensariam? Que diriam se um de nós dormisse com sua irmã? — Que pergunta! — Mas suponha que isto aconteça... Com a continuação, e tendo o informante dificuldade em se colocar na situação, que para ele é quase inconcebível, na qual deveria discutir com um companheiro culpado de incesto, obtém-se esta resposta ao diálogo imaginário: "Mas como! Quererias casar com tua irmã? O que há contigo? Não queres ter um cunhado? Não compreendes que se te casares com a irmã de outro homem e um outro homem se casar com tua irmã terás pelo menos dois cunhados, enquanto se te casares com tua própria irmã não terás nenhum? E com quem irás caçar? Com quem farás as plantações? Quem irás visitar?"[12]

Sem dúvida, tudo isto é um pouco suspeito, porque é provocado. Mas os aforismos indígenas recolhidos pela mesma pesquisadora, e que citamos como epígrafe da primeira parte deste trabalho, não são suspeitos, e

11. *Ralph Linton, Marquesan Culture*, em A. Kardiner, *The Individual and its Society*, Nova Iorque 1945, p. 149.
12. M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nova Iorque 1935, p. 84.

seu sentido é o mesmo. Outros testemunhos corroboram a mesma tese. Para os Chukchee, uma "má família" define-se como uma família isolada "sem irmão e sem primo".[13] Por outro lado, a necessidade de provocar o comentário (cujo conteúdo em todo caso é espontâneo), e a dificuldade de obtê-lo, revelam o mal-entendido inerente ao problema das proibições do casamento. Estas só são proibições em caráter secundário e derivado. Antes de serem uma proibição que afeta uma certa categoria de pessoas são uma prescrição que visa a outra categoria. Como a teoria indígena a este respeito é mais clarividente do que tantos comentários contemporâneos! Nada existe na irmã, na mãe, nem na filha que as desqualifique enquanto tais. O incesto é socialmente absurdo antes de ser moralmente culpável. A exclamação incrédula arrancada ao informante: *Mas então não queres ter cunhado?* fornece a regra de ouro do estado da sociedade.

Não existe, portanto, solução possível para o problema do incesto no interior da família biológica, mesmo se supusermos esta última já situada em um contexto cultural que lhe impõe suas exigências específicas. O contexto cultural não consiste em um conjunto de condições abstratas, mas resulta de um fato muito simples, que o exprime por inteiro, a saber, que a família biológica não está sozinha, mas deve recorrer à aliança com outras famílias para se perpetuar. Sabe-se que Malinowski esforçou-se por defender uma concepção diferente, segundo a qual a proibição do incesto resultaria de uma contradição interna, no próprio seio da família biológica, entre sentimentos mutuamente incompatíveis, por exemplo, as emoções ligadas às relações sexuais e o amor pelos pais, ou "os sentimentos naturais que se travam entre irmãos e irmãs".[14] Estes sentimentos, entretanto, só se tornam incompatíveis por motivo do papel cultural que a família biológica é levada a desempenhar. O homem tem de ensinar a seus filhos, e esta vocação social, exercendo-se naturalmente no meio do grupo familiar, estaria irremediavelmente comprometida se emoções de outro tipo viessem perturbar a disciplina indispensável à manutenção de uma ordem estável entre as gerações. "O incesto equivaleria à confusão das idades, à mistura das gerações, à desorganização dos sentimentos e a uma inversão brutal de todos os papéis, no momento exato em que a família representa um agente educativo de primeira importância. Nenhuma sociedade poderia existir em semelhantes condições".[15]

É lastimável, para esta tese, que não exista praticamente nenhuma sociedade primitiva que não lhe inflija uma contradição flagrante sobre cada ponto. A família primitiva termina sua função educativa mais cedo que a nossa, e desde a puberdade — e muitas vezes até mesmo antes — transfere para o grupo a carga dos adolescentes, cuja preparação é entregue a casas de solteiros ou círculos de iniciação. Os rituais de iniciação sancionam esta emancipação do jovem ou da jovem da célula familiar, e sua definitiva incorporação ao grupo social. Para chegar a esta finalidade, estes rituais apelam exatamente para os processos cuja eventuali-

13. W. Bogoras, *The Chukchee, op. cit.*, p. 541.
14. B. Malinowski, Prefácio a H. Ian Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, Londres 1934, p. 66.
15. B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Nova Iorque 1927, p. 251.

dade só é lembrada por Malinowski para denunciar os perigos mortais que acarreta, isto é, desorganização afetiva e troca violenta dos papéis, troca esta que pode chegar até à prática, na pessoa do iniciado, de usos muito pouco familiares por parentes próximos. Finalmente, sabe-se que os diferentes tipos de sistemas classificatórios cuidam muito pouco de manter clara distinção entre as idades e as gerações. Não é menos difícil, contudo, para uma criança hopi do que seria para uma das nossas aprender a chamar um velho "meu filho", ou qualquer outra assimilação do mesmo gênero.[16] A situação, pretensamente desastrosa, que Malinowski se esforça por pintar para justificar a proibição do incesto não é, em suma, senão um quadro muito banal de qualquer sociedade, quando o consideramos de um outro ponto de vista diferente do seu próprio.

Este egocentrismo ingênuo é tão desprovido de novidade e de originalidade que Durkheim tinha feito uma crítica decisiva dele, muitos anos antes de Malinowski lhe ter dado uma temporária recrudescência de vitalidade. As relações incestuosas e os sentimentos familiares só aparecem contraditórios porque concebemos estes como excluindo irredutivelmente os outros. Mas se uma longa e antiga tradição permitisse aos homens unirem-se a seus parentes próximos, nossa concepção do casamento seria inteiramente diferente. A vida sexual não se teria tornado o que é. Possuiria um caráter menos pessoal, daria menos lugar ao livre jogo da imaginação, aos sonhos, às espontaneidades do desejo. O sentimento sexual teria sido moderado e amortecido, mas por isso mesmo se aproximaria dos sentimentos domésticos, sem que houvesse dificuldade alguma em conciliar-se com estes. Terminaremos esta paráfrase por uma citação: "Sem dúvida, a questão não se levanta, uma vez que se supõe o incesto proibido. Porque a ordem conjugal, sendo desde então excêntrica à ordem doméstica, devia necessariamente desenvolver-se em um sentido divergente. Mas não se pode, evidentemente, explicar esta proibição por idéias que manifestamente derivam dela".[17]

Não será preciso ir ainda mais longe? Numerosas sociedades praticam, por ocasião do casamento, a confusão das gerações, a mistura das idades, a inversão dos papéis e a identificação de relações aos nossos olhos incompatíveis. E como estes usos lhes parecem em perfeita harmonia com a proibição do incesto concebida às vezes de maneira muito rigorosa, é possível concluir, por um lado, que nenhuma dessas práticas exclui a vida da família, e de outro lado, que a proibição deve se definir por caracteres diferentes, que lhe sejam comuns através de suas múltiplas modalidades. Entre os Chukchee, por exemplo, "a idade das mulheres trocadas em casamento pouco é levada em consideração. Assim, no rio Oloi, um homem chamado "QImIqäi casou seu filho, de cinco anos de idade, com uma moça de vinte anos. Em troca deu sua filha, que tinha doze anos, e esta casou-se com um jovem de mais de vinte anos. A mulher do menino desempenhava o papel de ama, dava-lhe de comer e punha-o na cama..." O autor cita também o caso de uma mulher casada com uma criancinha de dois anos, e que, tendo tido um filho de um "companheiro de casamento", isto é, de um amante oficial e temporário, dividia seus cuidados entre as duas criancinhas. "Quando dava de mamar a seu bebê,

16. Leo W. Simmons, *Sun Chief, op. cit.*, p. 69.
17. E. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste, op. cit.*, p. 63.

dava também de mamar a seu marido-bebê... e neste caso, o pequeno marido tomava com satisfação o seio de sua mulher. Quando pedi que me explicassem o comportamento da mulher, o Chukchee respondeu: Quem sabe? Talvez seja um meio mágico para assegurar o futuro amor de seu jovem marido". É certo, em todo caso, que estas uniões na aparência inconcebíveis são compatíveis com um folclore de exaltado romantismo, cheio de paixões súbitas, de Príncipes Encantados e de Belas Adormecidas no Bosque, de belezas ciumentas e de amores triunfantes.[18] Conhecem-se fatos análogos na América do Sul.[19]

Por inusitados que possam parecer, estes exemplos não são únicos, e o incesto à maneira egípcia constitui provavelmente apenas o limite deles. Encontramos casos análogos entre os Arapeshe da Nova Guiné, onde os noivados infantis são freqüentes, crescendo as duas crianças como irmão e irmã. Mas desta vez é em favor do marido que se estabelece a diferença de idade. "Um rapaz Arapesh educa sua mulher. De acordo com o hábito do pai funda seu direito não sobre o fato de ter dado nascimento ao filho, mas sobre o fato de havê-lo alimentado. Igualmente, o marido Arapesh exige de sua mulher atenções de devotamento, não invocando o preço que pagou por ela, ou seu direito de proprietário, mas em virtude da alimentação que lhe forneceu durante seu crescimento e que se tornou o osso e a carne de seu corpo". Ainda aqui, este tipo de relações, na aparência anormais, fornece o modelo psicológico do casamento regular. "Toda organização social funda-se na analogia estabelecida entre os filhos e as esposas, que são considerados como um grupo mais jovem, menos responsável do que a sociedade masculina, e que por conseguinte é necessário dirigir. Por definição, as mulheres entram nesta categoria infantil... com relação a todos os homens, mais velhos do que elas, do clã onde devem casar-se".[20]

De maneira semelhante, entre os Tapirapé do Brasil central, os fenômenos de depopulação generalizaram um sistema de casamento com meninas. O "marido" vive na casa de seus sogros e a mãe da "mulher" assegura os trabalhos femininos.[21] O marido Mohave carrega nos ombros a menina com quem se casou, ocupa-se com os cuidados domésticos e, de maneira mais geral, atua simultaneamente como marido e *in loco parentis*.

Os Mohave comentam a situação com cinismo, e perguntam, às vezes mesmo na presença do interessado, se o homem não teria se casado com sua própria filha. "Quem é que carregas nas tuas costas? perguntam. Será tua filha? Quando os casamentos deste tipo se desfazem, não é raro que o marido tenha um ataque de loucura".[22]

Nós próprio assistimos, entre os Tupi-Kawahibe do Alto Madeira, no Brasil central, às núpcias de um homem de cerca de trinta anos com uma criancinha de dois anos, que a mãe carregava ainda nos braços. Nada mais comovente do que a emoção com a qual o futuro marido seguia os

18. Bogoras, *The Chukchee*, *op. cit.*, p. 578-583.
19. P. A. Means, *Ancient Civilizations of the Andes*, Nova Iorque 1931, p. 360.
20. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, *op. cit.*, p. 80-81.
21. Ch. Wagley, The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirape Indians. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser. 2, vol. 3, 1940.
22. G. Devereux, The Social and Cultural Implications of Incest among the Mohave Indians, *Psychoanalytic Quarterly*, vol. 8, 1939, p. 519.

brinquedos pueris de sua pequena desposada. Não se cansava de admirá-la e de fazer os espectadores partilharem de seus sentimentos. Durante anos seu pensamento seria ocupado pela perspectiva de montar um lar. Sentir-se-ia reconfortado, pela certeza de crescer a seu lado em força e em beleza, de escapar um dia à maldição do celibato. Desde já, sua nascente ternura exprimia-se em inocentes presentes. Este amor, dilacerado, segundo nossos critérios, entre três ordens irredutíveis, a paterna, a fraterna e a marital, em um contexto apropriado não oferecia qualquer elemento de perturbação, e nada podia levar a adivinhar nele uma tara, que pusesse em perigo a futura felicidade do casal, e menos ainda a ordem social inteira.

Contra Malinowski, e contra seus discípulos que procuraram manter em vão uma posição obsoleta,[23] devemos dar razão aos autores que, como Fortune e Williams, continuando o modo de pensar de Tylor, encontraram a origem da proibição do incesto em suas implicações positivas.[24] Conforme diz com razão um observador, "dá-se com o casal incestuoso o mesmo que com a família avara: Isola-se automaticamente do jogo que consiste em dar e em receber, ao qual se reduz toda a vida da tribo. Nesse corpo coletivo, tornam-se um membro morto ou paralisado".[25]

Um casamento não poderia, pois, ser isolado de todos os outros, passados ou futuros, que ocorreram, ou irão realizar-se, no grupo. Todo casamento é o término de um movimento, o qual, uma vez chegado a esse ponto, deve inverter-se para se desenrolar em novo sentido. Se o movimento parar todo o sistema de reciprocidade ficará abalado. Ao mesmo tempo que o casamento é a condição para que se realize a reciprocidade, a cada lance põe, por conseguinte, em risco a existência da reciprocidade, pois que aconteceria se uma mulher fosse recebida sem que uma filha ou uma irmã fosse restituída? É preciso correr este risco, no entanto, se quisermos que a sociedade continue. Para salvaguardar a perpetuidade social da aliança é preciso comprometer-se com as fatalidades da filiação, isto é, em suma, da infra-estrutura biológica do homem. Mas o reconhecimento social do casamento (isto é, a transformação do encontro sexual com base na promiscuidade em contrato, em cerimônia ou em sacramento) é sempre uma aventura angustiante. Compreende-se que a sociedade tenha procurado defender-se contra os riscos que acarreta pela imposição contínua e quase maníaca de sua marca. Os Hehé, diz Gordon Brown, praticam o casamento dos primos cruzados, mas não sem hesitação, porque se permite manter o vínculo clânico, ao mesmo tempo faz correr o risco de destruí-lo em caso de mau casamento. Os informantes indicam que, "por causa disso, muitas pessoas se recusam a ele".[26] Esta atitude ambivalente dos Hehé, com relação a uma forma especial do casamento, é a atitude social por excelência diante do casamento em todas as suas formas. Ao reconhecer e sancionar a união dos sexos e a reprodução a sociedade impõe-se à ordem natural mas ao mesmo tempo dá à ordem natural sua possibilidade, sendo lícito dizer, a respeito de todas as culturas do mundo, o que um observador relatou a propósito de uma delas. "A mais fun-

23. B. Z. Seligman, The Incest Barrier: its Role in Social Organization. *British Journal of Psychology*, vol. 22, 1931-1932.
24. R. F. Fortune, artigo *Incest*, na *Encyclopaedia of the Social Sciences*, *op. cit.*; F. E. Williams, *Papuans of the Trans-Fly*, Oxford 1936, p. 169; E. B. Tylor, *On a Method of Investigating the Development of Institutions...*, *op. cit.*
25. G. Devereux, *op. cit.*, p. 529.
26. G. Gordon Brown, *Hehe Cross-cousin Marriage*, *loc. cit.*

damental das noções religiosas é a que se refere à diferença reinante entre os sexos. Cada qual é perfeitamente normal à sua maneira, mas o contato deles mostra-se carregado de perigo para ambos".[27]

Todo casamento é pois um encontro dramático entre a natureza e a cultura, a aliança e o parentesco. "Quem deu a noiva?", canta o hino hindu do casamento. "A quem pois a deu? É o amor que a deu, é ao amor que foi dado. O amor deu, o amor recebeu. O amor encheu o oceano. Com amor aceito-a. Amor que esta mulher te pertença".[28] Assim, o casamento é uma arbitragem entre dois amores, o amor dos pais e o amor conjugal. Mas todos dois são amor, e no momento do casamento, se considerarmos este instante isolado de todos os outros, ambos se encontram e se misturam, "o amor encheu o oceano". Sem dúvida, só se encontram para se substituírem um ao outro e realizam uma espécie de contradança. Mas o que, para todo o pensamento social, faz do casamento um mistério sagrado, é que, para se cruzar, é preciso, ao menos por um instante, que se juntem. Nesse momento, todo casamento tangencia o incesto, ou melhor, é incesto, pelo menos incesto social, se é verdade que o incesto, entendido em sentido mais largo possível, consiste em obter por si mesmo e para si mesmo, em lugar de obter por outrem ou para outrem.

Mas, uma vez que é preciso ceder à natureza para que a espécie se perpetue, e com ela a aliança social, é preciso ao menos que a contradigamos, ao mesmo tempo em que cedemos, e que o gesto realizado em direção a ela seja sempre acompanhado de um gesto que a restringe. Este acordo entre a natureza e a cultura estabelece-se de duas maneiras, pois dois casos se apresentam, um no qual a cultura deve ser introduzida porque a sociedade é todo-poderosa, o outro em que a natureza deve ser excluída porque desta vez é ela que governa. Diante da filiação, pela afirmação do princípio unilinear, diante da aliança, pela instauração dos graus proibidos.

As múltiplas regras que proíbem ou prescrevem certo tipo de cônjuges, e a proibição do incesto, que as resume, esclarecem-se a partir do momento em que se estabelece ser necessário que a sociedade exista. Mas a sociedade teria podido não existir. Não teremos, portanto, julgado resolver um problema senão para lançar todo o peso dele sobre outro problema, cuja solução parece ainda mais hipotética do que aquela a que nos dedicamos exclusivamente? Na verdade, observemos, não estamos diante de dois problemas, mas de um só. Se a interpretação que propusemos é exata, as regras do parentesco e do casamento não se tornaram necessárias pelo estado da sociedade. São o próprio estado da sociedade, remodelando as relações biológicas e os sentimentos naturais, impondo-lhes tomar posição em estruturas que as implicam ao mesmo tempo que

27. Hogbin, Native culture of Wogeo, *Oceania*, vol. 5, 1935, p. 330.

28. Citado por G. Banerjee, *The Hindu Law of Marriage and Stridhana*, *op. cit.*, p. 91. Sobre o casamento considerado como limite do incesto, poderá comparar-se, com uma orientação inteiramente diferente: "Um sentimento profundo (entre marido e mulher) teria parecido extravagante e mesmo "ridículo", em todo caso, inconveniente. Chocaria como um aparte sério no curso geral de uma conversa leve. Todos estão obrigados a se consagrarem a todos, e seria isolarem-se os dois. Quando se está em companhia de outras pessoas não se tem o direito ao colóquio" (Besenval, p. 49, 60, citado por Taine. *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, 32ª ed., s.d, vol. I, p. 206-207).

outras e obrigando-as a sobrepujarem seus primeiros caracteres. O estado de natureza só conhece a indivisão e a apropriação além da mistura dessas ao acaso. Mas, conforme já Proudhon tinha observado a propósito de outro problema, não é possível superar essas noções senão colocando-se em um novo plano. "A propriedade é a não-reciprocidade e a não-reciprocidade é o roubo... Mas a comunidade é também a não-reciprocidade, porque é a negação dos termos adversos. É ainda o roubo. Entre a propriedade e a comunidade eu construiria um mundo".[29] Ora, que é esse mundo senão aquele do qual a vida social procura inteiramente construir e reconstruir sem cessar uma imagem aproximada e nunca integralmente perfeita, o mundo da reciprocidade, que as leis do parentesco e do casamento, por sua própria conta, fazem laboriosamente brotar de relações que, sem isso, estariam condenadas a permanecer ou estéreis ou abusivas?

Mas o progresso da etnologia contemporânea seria insignificante se tivéssemos de nos contentar com um ato de fé — sem dúvida fecundo e, em seu tempo, legítimo no processo dialético que deve inevitavelmente fazer nascer o mundo da reciprocidade, como a síntese de dois caracteres contraditórios inerentes à ordem natural. O estudo experimental dos fatos pode ir ao encontro do pressentimento dos filósofos, não somente para comprovar que as coisas passaram-se realmente assim, mas para descrever, ou começar a descrever, como se passaram.

A este respeito a obra de Freud oferece um exemplo e uma lição. A partir do momento em que se pretendia explicar certos traços atuais do espírito humano por um acontecimento ao mesmo tempo historicamente certo e logicamente necessário, era permitido, e mesmo prescrito, tentar reconstituir escrupulosamente a seqüência dos fatos. O malogro de *Totem e Tabu*, longe de ser inerente ao propósito do autor, prende-se mais à hesitação que o impediu de se prevalecer até o fim das conseqüências implicadas nas suas premissas. Era preciso ter visto que fenômenos que se referem à estrutura mais fundamental do espírito humano não teriam podido aparecer de uma vez por todas. Repetem-se inteiramente no interior de cada consciência e a explicação de que dependem pertence a uma ordem que transcende ao mesmo tempo as sucessões históricas e as correlações do presente. A ontogênese não reproduz a filogênese, ou o contrário. As duas hipóteses conduzem às mesmas contradições. Só se pode falar de explicação a partir do momento em que o passado da espécie torna a representar-se em cada instante no drama indefinidamente multiplicado de cada pensamento individual, porque sem dúvida ele próprio não é senão a projeção retrospectiva de uma passagem que se produziu porque se produz continuamente.

Do ponto de vista da obra de Freud esta timidez conduz a um estranho e duplo paradoxo. Freud explica com êxito não o início da civilização mas seu presente. Tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não por que o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado. Já foi dito e repetido o que torna *Totem e Tabu* inadmissível, como interpretação da proibição do incesto e de suas origens, a saber, a gratuidade da hipótese da horda dos machos e do assassínio primitivo, círculo vicioso que faz nascer o estado social de atividades que o supõem. Mas, como todos os

29. P.-J. Proudhon, Solution du Problème social. *Œuvres*, vol. p. 131.

mitos, o que é apresentado, com tão grande força dramática, por *Totem e Tabu* admite duas interpretações. O desejo da mãe ou da irmã, o assassínio do pai e o arrependimento dos filhos não correspondem, sem dúvida, a qualquer fato, ou conjunto de fatos, que ocupam na história um lugar definido. Mas traduzem, talvez, em forma simbólica, um sonho ao mesmo tempo duradouro e antigo.[30] O prestígio desse sonho, seu poder de modelar, sem que se saiba, os pensamentos dos homens, provêm justamente do fato dos atos por ele evocados nunca terem sido cometidos, porque a cultura sempre e em toda parte se opôs a isso. As satisfações simbólicas nas quais, segundo Freud, se expande o sentimento do incesto não constituem, portanto, a comemoração de um acontecimento. São outra coisa e, mais do que isso, são a expressão permanente do desejo de desordem, ou antes, de contra-ordem. As festas representam a vida social às avessas, não porque tenha sido tal outrora, mas porque nunca foi nem poderia jamais ser, de outro modo. Os caracteres do passado só têm valor explicativo na medida em que coincidem com os do futuro e do presente.

Freud sugeriu às vezes que alguns fenômenos básicos encontravam explicação na estrutura permanente do espírito humano, mais do que em sua história. Assim, o estado de angústia resultaria da contradição entre as exigências da situação e os meios de que o indivíduo dispõe para enfrentá-la, num caso particular, pela impotência do recém-nascido diante do afluxo das excitações exteriores. A ansiedade apareceria portanto antes do nascimento do superego. "Não é inconcebível que fatores de ordem quantitativa, por exemplo, uma dose excessiva de excitação, e a ruptura das barreiras que se opõem a ela, sejam a causa imediata da repressão primitiva".[31] Com efeito, a susceptibilidade do superego não guarda de modo algum relação com o grau de severidade que sofreu. A inibição daria prova, assim, de uma origem interna e não externa.[32] Estas concepções parecem-nos ser as únicas capazes de responder a uma questão que o estudo psicanalítico das crianças levanta de maneira muito perturbadora. Nas crianças jovens o "sentimento do pecado" parece mais exato e melhor formado do que deveria resultar da história individual de cada caso. A coisa se explicaria se, conforme Freud supôs, as inibições, entendidas em sentido mais amplo (repugnância, vergonha, exigências morais e estéticas), pudessem ser "organicamente determinadas, e ocasionalmente produzidas, sem o concurso da educação". Haveria duas formas de sublimação, uma derivada da educação e puramente cultural, outra, "forma inferior", atuando segundo uma reação autônoma, e cujo aparecimento se colocaria no início do período de latência. Poderia mesmo acontecer que nesses casos, excepcionalmente favoráveis, continuasse durante toda a existência.[33]

Estas audácias relativamente à tese de *Totem e Tabu* e as hesitações que as acompanham são reveladoras. Mostram uma ciência social como a psicanálise — porque é uma delas — ainda flutuante entre a tradição da sociologia histórica que procura, conforme fez Rivers, em um passado longínquo a razão de ser de uma situação atual, e uma atitude mais

30. A. L. Kroeber, *Totem and Taboo in Retrospect*, *op. cit.*
31. S. Freud, *Hemmung, Sympton und Angst*, Viena 1926, p. 31 e 86.
32. Freud, *Civilization and its Discontents*, Londres 1929, p. 116.
33. Freud, *Infantile Sexuality*, em *Three Contributions to the Theory of Sex* (*The Basic Writings of Sigmund Freud*, Nova Iorque 1938, p. 583-584).

moderna e cientificamente mais sólida, que espera da análise do presente o conhecimento de seu futuro e de seu passado. É realmente esse, aliás, o ponto de vista do prático. Mas nunca é demais acentuar que, ao aprofundar a estrutura dos conflitos de que o doente é palco, para refazer a história dele e chegar assim à situação inicial em torno da qual todos os desenvolvimentos ulteriores se organizaram, o prático segue um caminho contrário ao da teoria, tal como é apresentada em *Totem e Tabu*. Em um caso, remonta-se da experiência aos mitos, e dos mitos à estrutura. Em outro, inventa-se um mito para explicar os fatos. Em resumo, procede-se do mesmo modo que o doente, em lugar de interpretá-lo.

Apesar desses pressentimentos, entre todas as ciências sociais só uma chegou ao ponto em que a explicção sincrônica e a explicação diacrônica se reúnem, porque a primeira permite reconstituir a gênese dos sistemas, fazendo a síntese deles, enquanto a segunda evidencia sua lógica interna e apreende a evolução que os dirige para um alvo. Esta ciência social é a lingüística concebida como estudo fonológico.[34] Ora, quando consideramos seus métodos, e mais ainda seu objeto, podemos perguntar se a sociologia da família, tal como foi concebida neste trabalho, refere-se a uma realidade tão diferente quanto se poderia crer, e se, por conseguinte, não dispõe das mesmas possibilidades.

As regras do parentesco e do casamento apareceram a nós esgotando na diversidade das modalidades históricas e geográficas todos os métodos possíveis para garantir a integração das famílias biológicas no grupo social. Constatamos também que certas regras, na aparência complicadas e arbitrárias, podiam ser reduzidas a um pequeno número. Só há três estruturas elementares de parentesco possíveis. Estas três estruturas constroem-se por meio de duas formas de troca, e estas duas formas de troca dependem de um único caráter diferencial, a saber, o caráter harmônico ou desarmônico do sistema considerado. Todo o aparelho imponente das prescrições e proibições poderia ser, no limite, reconstruído *a priori* em função de uma pergunta, e de uma só: qual é, na sociedade em questão, a relação entre a regra de residência e a regra de filiação? Porque todo regime desarmônico conduz à troca restrita, assim como todo regime harmônico anuncia a troca generalizada.

A marcha de nossa análise é portanto vizinha da seguida pelo lingüista fonólogo. Porém há mais. Se a proibição do incesto e a exogamia têm uma função essencialmente positiva, se sua razão de ser consiste em estabelecer, entre os homens, um vínculo sem o qual não poderiam elevar-se acima da organização biológica para atingir a organização social, então é preciso reconhecer que lingüistas e sociólogos não somente aplicam os mesmos métodos mas se dedicam ao estudo do mesmo objeto. Deste ponto de vista, com efeito, "exogamia e linguagem têm a mesma função fundamental, isto é, a comunicação com o outro e a integração do grupo". É possível lamentar que depois desta profunda observação seu autor mude repentinamente e equipare a proibição do incesto a outros tabus, como a interdição das relações sexuais com um rapaz não-circunciso entre os Wachagga ou a inversão da regra hipergâmica na Índia.[35] Porque a

34. N. Trubetzkoy, *La Phonologie actuelle*, em *Psychologie du langage*, Paris 1933; *Grundzüge der Phonologie*, Praga 1939.
35. W. I. Thomas, *Primitive Behavior*, Nova Iorque-Londres 1937, p. 182ss.

proibição do incesto não é uma proibição igual às outras, mas a *proibição*, na forma mais geral, aquela talvez a que todas as outras se reduzem — começando pelas que acabam de ser citadas — como casos particulares. A proibição do incesto é universal, como a linguagem. Se é verdade que temos maiores informações sobre a natureza da segunda do que sobre a origem da primeira, é somente seguindo a comparação até o ponto final que poderemos esperar descobrir o sentido da instituição.

A civilização moderna chegou a um tal domínio do instrumento lingüístico e dos meios de comunicação, e faz deles um uso tão diversificado, que estamos por assim dizer imunizados à linguagem, ou pelo menos julgamos estar. Não vemos mais na língua senão um intermediário inerte e privado por si mesmo de eficácia, o suporte passivo de idéias às quais a expressão não confere nenhum caráter suplementar. Para a maioria dos homens a linguagem apresenta sem impor. Mas a psicologia moderna refutou esta concepção simplista. "A linguagem não entra em um mundo de percepções objetivas acabadas, para associar somente a objetos individuais dados e claramente delimitados uns com relação aos outros, "nomes", que seriam sinais puramente exteriores e arbitrários. Mas a linguagem é um mediador na formação dos objetos, em certo sentido é o denominador por excelência".[36] Esta concepção mais exata do fato lingüístico não constitui uma descoberta ou novidade. Apenas substitui as perspectivas estreitas do homem branco, adulto e civilizado, no âmbito de uma experiência humana mais vasta e por conseguinte mais válida, na qual a "mania de denominação" da criança e o estudo da profunda revolução produzida, nos indivíduos retardados, pela súbita descoberta da função da linguagem corroboram as observações feitas no terreno. Daí resulta que a concepção da palavra como verbo, como poder e ação, representa realmente um traço universal do pensamento humano.[37]

Alguns fatos tomados da psicologia patológica tendem já a sugerir que as relações entre os sexos podem ser concebidas como uma das modalidades de uma grande "função de comunicação", que compreende também a linguagem. Um desses fatos é, por exemplo, a conversa ruidosa, que parece ter para certos obsedados a mesma significação que a atividade sexual sem freio. Não falam senão em voz baixa e num murmúrio, como se a voz humana fosse inconscientemente interpretada como uma espécie de substituto da potência sexual.[38] Mas, mesmo se não estivermos dispostos a acolher e utilizar estes fatos senão com restrições (e só recorremos aqui à psicologia porque permite, assim como a psicologia infantil e a etnologia, o alargamento da experiência), devemos reconhecer que certas observações de costumes e atitudes primitivas dão-lhe impressionante confirmação. Bastará lembrar que na Nova Caledônia a "má palavra" é o adultério, porque "palavra" deve provavelmente ser interpretada no sentido de "ato".[39] Alguns documentos são ainda mais significativos. Para várias populações muito primitivas da Malásia o pecado supremo, que desencadeia a tormenta e a tempestade, compreende uma série de atos

36. E. Cassirer, *Le Langage et la construction du monde des objets*, em *Psychologie, du langage*, Paris 1933, p. 23.
37. Cassirer, *op. cit.*, p. 25; *An Essay on Man*, New Haven 1944, p. 31ss; M. Leenhardt, Ethnologie de la parole. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 1; Paris 1946; R. Firth, *Primitive Polynesian Economics*, *op. cit.*, p. 317.
38. Th. Reik, *Ritual. Psychoanalytic Studies*, Londres 1931, p. 263.
39. Leenhardt, *op. cit.*, p. 87.

na aparência heteróclitos e que os informantes enumeram confusamente, a saber: o casamento entre parentes próximos, o fato do pai e da filha ou da mãe e do filho dormirem demasiado perto um do outro, a linguagem incorreta entre parentes, as conversas imprudentes, os brinquedos ruidosos das crianças e a manifestação de uma alegria demonstrativa por parte dos adultos nas reuniões sociais, a imitação do grito de certos insetos ou pássaros, o rir-se de sua própria cara contemplada num espelho e, finalmente, implicar com os animais e, mais particularmente, vestir um macaco como homem, e zombar dele.[40] Que relações pode haver entre atos reunidos de modo tão extravagante?

Façamos aqui um breve parêntese. Em uma região vizinha, Radcliffe Brown recolheu uma única dessas proibições. Os indígenas das ilhas Andaman acreditam que se provoca a tempestade matando uma cigarra ou fazendo ruído quando ela canta. Como a proibição parece existir em estado isolado, e o sociólogo inglês evita todo estudo comparado, em nome do princípio segundo o qual cada costume se explica por uma função imediatamente aparente, quis tratar este exemplo numa base puramente empírica. A proibição decorreria do mito do antepassado que mata uma cigarra, fazendo-a gritar, e a noite aparece. Este mito, diz Radcliffe-Brown, exprime portanto a diferença de valor que o pensamento indígena atribui ao dia e à noite. A noite mete medo, este medo traduz-se em uma proibição. Como não se pode agir sobre a noite, é a cigarra que se torna o objeto do tabu.[41]

Se quiséssemos aplicar este método ao sistema completo das proibições, tal como foi por nós reconstituído anteriormente, seria preciso invocar uma explicação diferente para cada uma delas. Mas, nesse caso, como se compreenderia que o pensamento indígena as agrupe sob o mesmo título? Ou este pensamento deve ser julgado incoerente ou devemos procurar o caráter comum que torna, em certo sentido, estes atos, aparentemente heterogêneos, a tradução de uma situação idêntica.

Uma observação indígena irá colocar-nos na pista. Os Pigmeu da península malaia consideram um pecado zombar de sua própria face vista no espelho. Mas, acrescentam, não é pecado zombar de um ser humano verdadeiro, porque este pode defender-se. Esta interpretação aplica-se também evidentemente ao macaco vestido, que é tratado como se fosse um ser humano quando o irritamos, e parece um ser humano (como o rosto no espelho), embora realmente não o seja. Podemos estendê-la também à imitação do grito de certos insetos ou pássaros — animais "cantores", sem dúvida, como a cigarra de Andaman —. Ao imitá-los, tratamos uma emissão sonora que "tem a aparência" de uma palavra, como se fosse uma manifestação humana, quando não é isto o que acontece. Encontramos, portanto, duas categorias de atos que se definem como uso indevido da linguagem, uns do ponto de vista quantitatitvo, como brincar ruidosamente, rir demasiado alto, manifestar com excesso seus sentimentos, e outros do ponto

40. W. W. Skeats e Ch. O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, *op. cit.*, vol. II, p. 223; P. Schebesta, *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, Londres 1929, *passim*; I. H. N. Evans, *Studies in Religion, Folklore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge 1923, p. 199-200; *The Negritos of Malaya*, Cambridge 1937, p. 175.
41. A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*, Cambridge 1933, p. 155-156 e 333.

de vista qualitativo, por exemplo, responder a sons que não são palavras, tomar como interlocutor um indivíduo (espelho ou macaco) que apenas tem aparência de humanidade.[42] Todas estas proibições reduzem-se, portanto, a um denominador comum, a saber, constituem um *abuso da linguagem*, e são, por este aspecto, grupadas com a proibição do incesto ou com os atos evocadores do incesto. Que significa isso senão que as próprias mulheres são tratadas como *sinais*, das quais se *abusa* quando não se lhes dá o emprego próprio dos sinais, que é serem *comunicados?*

Assim, a linguagem e a exogamia representariam duas soluções para uma mesma situação fundamental. A primeira atingiu alto grau de perfeição, enquanto a segunda permaneceu aproximada e precária. Mas esta desigualdade não deixa de ter um contrapeso. Era da natureza do sinal lingüístico não poder permanecer muito tempo na etapa a que Babel pôs fim, quando as palavras eram ainda os bens essenciais de cada grupo particular, valores tanto quanto sinais, preciosamente conservados, pronunciados com conhecimento de causa, trocados por outras palavras, cujo sentido desvendado ligaria o estrangeiro, como a pessoa se ligaria a si própria ao imitá-lo, porque, ao compreender e fazer-se compreender, o homem entrega alguma coisa de si e adquire influência sobre o outro. A atitude respectiva de dois indivíduos que se comunicam adquire um sentido que de outro modo não possuiria. De agora em diante os atos e os pensamentos tornam-se reciprocamente dependentes, e a pessoa perde a liberdade de se equivocar. Mas, na medida em que as palavras puderam tornar-se propriedade de todos e em que sua função de sinal suplantou o caráter de valor, a linguagem contribuiu, com a civilização científica,[43] para empobrecer a percepção, despojá-la das implicações afetivas, estéticas e mágicas, e para esquematizar o pensamento.

Quando se passa do discurso à aliança, isto é, a um outro domínio da comunicação, a situação inverte-se. O surgimento do pensamento simbólico devia exigir que as mulheres, tal como as palavras, fossem coisas que se trocam. Era, com efeito, neste novo caso, o único meio de superar a contradição que fazia perceber a mesma mulher por dois aspectos incompatíveis, de um lado, objeto de desejo próprio, por conseguinte, excitante dos instintos sexuais e de apropriação, e ao mesmo tempo sujeito, percebido como tal, do desejo de outro, isto é, meio de ligá-lo aliando-se a ele. Mas a mulher não podia nunca tornar-se sinal e nada mais que isso, porque em um mundo de homens ela é de todo modo uma pessoa, e

42. Pode-se incluir na mesma definição todos os atos classificados pelos dayakes como *djeadjea* ou proibidos: dar a um homem ou a um animal um nome que não é o seu ou não lhe convém; dizer dele alguma coisa que seja contrária à sua natureza, por exemplo, dizer do piolho que dança, do rato que canta, da mosca que vai para a guerra, de um homem que tem por mulher ou por mãe uma gata, ou qualquer outro animal; enterrar animais vivos dizendo "enterro um homem", etc. (Hardeland, *Dajackisch-Deutsches Wörterbuch;* citado por R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Paris 1939). Mas acreditamos que estes atos ligam-se à interpretação positiva por nós aqui proposta, mais do que à interpretação, fundada sobre a desordem ou a "contra-ordem", expressa por R. Caillois (*op. cit.*, cap. 3). "A homossexualidade mística" parece-nos uma falsa categoria, porque a homossexualidade não é o protótipo do "mau uso de comunicação", mas um de seus casos particulares, do mesmo modo (mas em sentido diferente) que o incesto e todos os outros atos que acabamos de enumerar.

43. "É a civilização científica que tende a empobrecer nossa percepção" (W. Köhler, Psychological Remarks on Some Questions of Anthropology. *American Journal of Psychology*, vol. 50, 1937, p. 277).

na medida em que é definida como sinal ficamos obrigados a reconhecer nela um produtor de sinais. No diálogo matrimonial dos homens, a mulher nunca é puramente aquilo de que se fala, porque se as mulheres, em geral, representam uma certa categoria de sinais, destinados a determinado tipo de comunicação, cada mulher conserva um valor particular, proveniente de seu talento, antes e depois do casamento, de desempenhar sua parte em um dueto. Ao contrário da palavra, que se tornou integralmente sinal, a mulher permaneceu, portanto, sendo, ao mesmo tempo que sinal, valor. Explica-se, assim, que as relações entre os sexos tenham preservado esta riqueza afetiva, este fervor e mistério que sem dúvida impregnaram na origem todo o universo das comunicações humanas.

Mas o clima ardente e patético no qual brotaram o pensamento simbólico e a vida social, que constitui a forma coletiva do primeiro, aquece ainda nossos sonhos com uma miragem. Até nossos dias a humanidade sonhou apreender e fixar este instante fugitivo em que foi permitido acreditar ser possível enganar a lei da troca, ganhar sem perder, gozar sem partilhar. Em todo o mundo, nas duas extremidades do tempo, o mito Sumério da idade de ouro e o mito Andaman da vida futura correspondem um ao outro. O primeiro colocando o fim da felicidade primitiva no momento em que a confusão das línguas tornou as palavras propriedade de todos, e o segundo descrevendo a beatitude do Além como um céu no qual as mulheres não serão mais trocadas, isto é, lançando num futuro ou num passado igualmente inatingíveis a doçura, eternamente negada ao homem social, de um mundo no qual se poderia viver *entre si*.